



CONTRIBUTION TO THE EARLY HISTORY OF TEXTILE TECHNICS

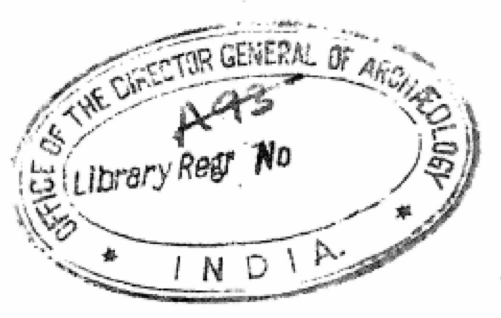
BY

† ELIZABETH SIEWERTSZ VAN REESEMA

EDITED BY

ELIZABETH NIERSTRASZ

VERHANDELINGEN DER KONINKLIJKE AKADEMIE
VAN WETENSCHAPPEN TE AMSTERDAM
AFDEELING LETTERKUNDE
NIEUWE REEKS, DEEL XXVI, Nº 2



UITGAVE VAN DE KONINKLIJKE AKADEMIE
VAN WETENSCHAPPEN, TE AMSTERDAM 1926

PREFACE

In the development of culture the history of textile takes a very important place. Textile has often afforded, and does so still, the most important aid in satisfying the first conditions of life, in supplying man with the first necessaries of life. Convinced of this importance, scholars have devoted their attention to this subject.

Yet, in perusing the literature concerning textile, Miss Siewertsz van Reesema has been more and more struck by the fact that, though the reports contain extensive descriptions of textile objects, of the way of construction, of the materials used, of resulting ornamentations, all this does not give us a perfect image of textile in its deepest meaning. The more she learned about textile, the more she saw that estimating a work at its true value was only possible after doing it oneself. In the domain of textile too we owe the origin of many a thing indispensable to society to the law of „thus and not otherwise".

A perfect notion of what textile work is cannot be obtained by simply *looking at it* by non-experts, for I think I may safely say that the learned investigators, archaeologists, ethnologists and others, are as a rule non-experts in the domain of textile; nor can it be obtained by theories built up at the writing-table of a textile technicist. The secrets of the textile technic can be known only by practical execution; only the „living" work can satisfy the requirements of the material. Only by practical work can we get to know all that is necessary as to manipulations and instruments, however primitive they may be, to bring about the thing required.

And now in publishing these studies it seems to me highly important to draw attention to the wish frequently uttered by Miss Siewertsz van Reesema, that, for investigations in the domain of textile, the aid of women should be called in. It is a fact that in our time it is especially women who take an interest in textile work (by this I mean only the purely manual work, not the mechanical production). She is as it were intuitively apt at knowing the right material fit for a certain method of procedure; she knows how to listen to her threads. Besides we should not forget the love of ornamentation, especially inherent in woman, which can be manifested in textile work. I hope that the following pages may bear witness to the truth of the above assertion, but also of the fact that the aid of woman in scientific investigations in the domain of textile may be of value to science.

With the aid and under the guidance of Prof. J. P. B. de Josselin de Jong Miss Siewertsz van Reesema was enabled not only to make an exhaustive study of her subject at the Ethnographical Museum at

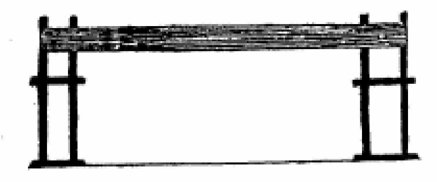
Leyden, but also to make this study as fruitful as possible. A word of heartfelt thanks, uttered in the name of the deceased, for this assistance always so readily given, is certainly not amiss here.

Having for many years collaborated with Miss Siewertsz van Reesema I felt it incumbent on me to prepare for the press those studies of hers that had not yet appeared in print, and I am grateful for the energetic aid with which Dr. de Josselin de Jong has enabled me to complete this work.

My sincerest thanks are also due to Mr. Joh. F. Snelleman on whose recommandation a number of persons generously facilitated our inquiries and the publishing of our results by their financial aid.

May Miss van Reesema's investigations contribute to the exhaustive studying of textile technics, not only for its own sake, but also for furthering ethnology in general.

E. NIERSTRASZ.



I. Plaiting with stretched threads

Some fifteen years ago I commenced to study the so-called „Egyptian plaiting technic" and ever since my interest in this work has kept me fully occupied. In the course of my study so many possibilities and new combinations presented themselves that I flatter myself I am doing a useful work in writing a detailed description of this handicraft. I cannot believe that anyone who becomes fully acquainted with it can be otherwise than stirred again and again to fresh enjoyment by its classical beauty. It seems to me that the knowledge of such a technic is of considerable importance to industrial arts of to-day, and it goes without saying that also from a scientific point of view a perfect familiarity with a technic which had its birth in remote ages must be of great value.

The name „Egyptian plaiting" is an arbitrary one, as it is not known whether the technic is of Egyptian origin. For this reason I prefer to use the term „plaiting with stretched threads".

In the latter half of the last century the opening of tombs in Egypt brought to light various articles, such as caps, bags and so on, composed of an unknown texture. A Viennese merchant, a Mr. Graf, conveyed these valuable finds to Vienna, where they aroused considerable interest, and Mrs. L. Schinnerer, instructress at the „Kaiserliche Königliche Fachschule für Kunststickerei" in Vienna started a thorough investigation concerning the technic of this particular kind of work. At first it seemed that no clue could be gained from the European technics known at the time; even bobbin lace to which it bore a strong resemblance could give no key to the problem. It is a well-known fact, however, that amongst the peasant population of a country not only old fragments of material but also ancient working methods are often preserved for considerable periods. With this fact in mind, Mrs. Schinnerer with the aid of the government continued her researches among the peasant populations of adjoining countries, and she was fortunate enough finally to discover amongst the Ruthenians of Galicia a working method by means of which she succeeded in copying the articles in the possession of Mr. Graf. For thus reviving a technic which was very nearly lost to the world Mrs. Schinnerer certainly deserves our warmest gratitude. The results of her investigations were laid down in a paper *Antieke Handarbeiten*, and it was this paper which first induced me to study plaiting according to her instructions. After I had made some progress with the work I wrote to Mrs. Schinnerer, sending her at the same time some of my samples. This led to an instructive correspondence, which, however, did not yield important new results, as Mrs. Schinnerer at that time had all but given up her work. I last heard from her just before the war,

when she had retired altogether. This was very unfortunate, as it might have been possible for us to do much useful work in collaboration. It was not, indeed, till much later that I discovered Mrs. Schinnerer's own method of working, which was published in the *Vienna Mode*. It appeared that I had been using a method totally different from hers, which was the Ruthenian method. I have also worked out the latter,

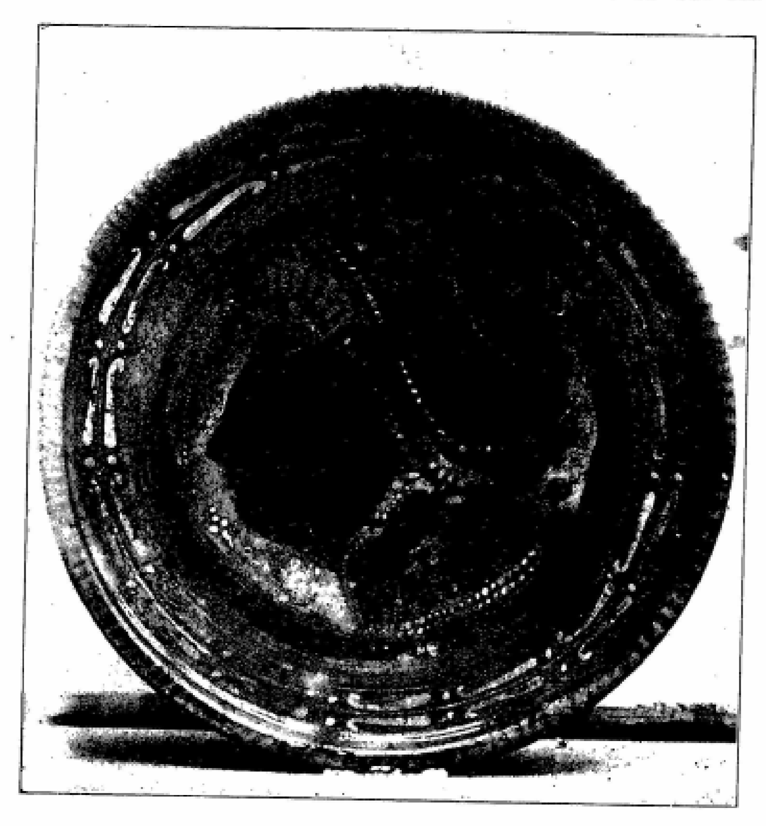


Fig. 1

but still adhere to my own. In the manual *Egyptisch Vlechtwerk* (Bibl. De Vrouw en haar Huis, v. Holkema & Warendorf, Amsterd.) that I have published, I have given the Ruthenian method in concise form, so that any one who cares to apply it, can do so when once the fingers have become sufficiently used to plaiting.

I have succeeded in inventing a frame on which large pieces of plaiting can be made. Mrs. Schinnerer was aware of the existence of long scarves, but did not know how they were made. Concerning double plaiting we did not correspond. I found that by working with double warps it was possible to construct all kinds of patterns, whereas at first the vertical warping of the threads limited me to purely vertical ones. Now Prof. Six of Amsterdam happened to show me an old South-Italian plate, decorated with a woman's head wearing a cap (fig. 1), and to ask

me if I knew how the cap had been made. As I was almost certain that the copy on the plate was that of a plaited cap, this question compelled me to go deeper into the matter, with the result that I discovered how it would be possible to obtain horizontal patterns. I succeeded in copying the cap in double plaiting (fig. 2) and, as a matter of course, discovered more and more technical details whilst working, such as increasing by inserting threads, the plaiting of fine horizontal lines and small stepped designs and so on.



Fig. 2

The appliances for this kind of plaiting are few and simple [1]: all that is required is a wooden frame and a sword (fig. 3); two rollers for the plaiting of longer strips (fig. 4).

One can also use a trapeziform apparatus, which is held upon the knee (fig. 5).

First a strongly twisted cord, blind cord for preference, of about 3 to 4 yards in length is fastened in the following way. A loop is made at one end of it, the cord is laid round the right hand bar of the frame, and the other end is passed through the loop and pulled tight. The cord is then twisted evenly and not too tightly about 10 or 12 times round the bar; it is then taken to the other bar and fastened off with a knot (fig. 6.) Owing to this method of winding the cord acts as a screw and can be tightened or loosened as the work demands. In the same way

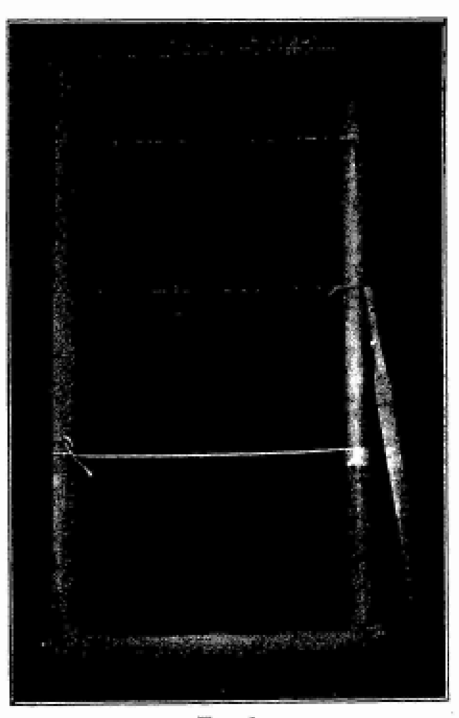


Fig. 3

[1]) In Galicia Mrs. Schinnerer saw this work being done stretched between two branches of a tree.

a second string is fastened at a certain distance parallel with the first. Between both strings an additional one is fastened in the usual way to assist the sword. The workthread, on a ball or reel, must first be fastened to the lower cord with a knot. The ball is then held in the right hand and the thread is wound regularly, in the way of darning, over the three cords, from left to right (fig. 7). The sword is then inserted between the front and back warp and pressed firmly up and down against the cords.

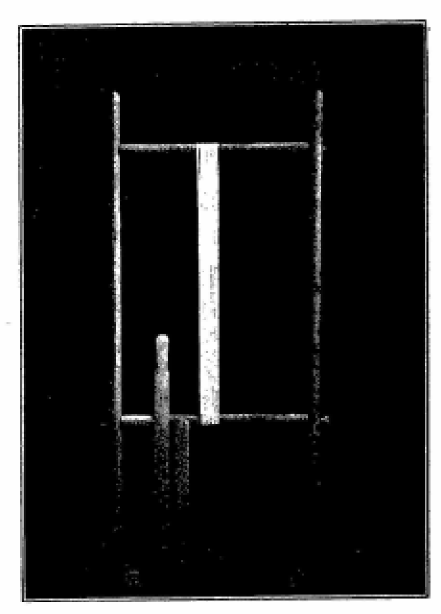


Fig. 4

The principle of the technic lies in the continual passing backwards and forwards of the threads of the front and back warps; the stitches are formed by the twisting together of threads, and as these are warped, the work progresses simultaneously top and bottom, and consequently with double speed: two halves of one article can be made at the same time. When the plaiting is started, the threads of the front warp must be taken up between the thumb and fore-finger of the left hand, the sword which separates the two warps making this easy to manipulate (fig. 8). The first two righthand threads of the back warp are taken between the thumb and forefinger of the right hand and the first thread of the left fore-finger is slipped over them. Then the third thread of the back warp is taken on the right fore-finger and the second thread is allowed to slip off the left forefinger. This is repeated all along the row, the threads of the front warp being passed by this means to the back. The front warp is then taken over the left hand and the sword pressed firmly against the upper and lower cord and left lying at the bottom against the lower cord. The crossings are plainly discernible, especially at the bottom, where the warp threads are



Fig. 5

kept in position with the sword. The entire front warp is then taken over the left hand again and the first thread of the back warp is lifted with the right fore-finger, while the left forefinger allows the first thread of the front warp to slip off. The second thread of the back warp is now lifted by the right fore-finger and pulled to the front, and the second thread of the front warp is allowed to slip. This is repeated until all the threads of the back are brought to the front and lie on the right hand, and all the threads at the front have fallen to the back. The front warp is again taken on the left hand and the sword pressed up and down as before. When a few rows have been worked in this way, it is easy to see how the work progresses simultaneously top and bottom; every stitch consists of two rows. The ground stitch is so beautiful in its regular lines, that it deserves to be used for all kinds of articles. When worked in very fine thread, this stitch gives a firm fabric resembling rep (fig. 9).

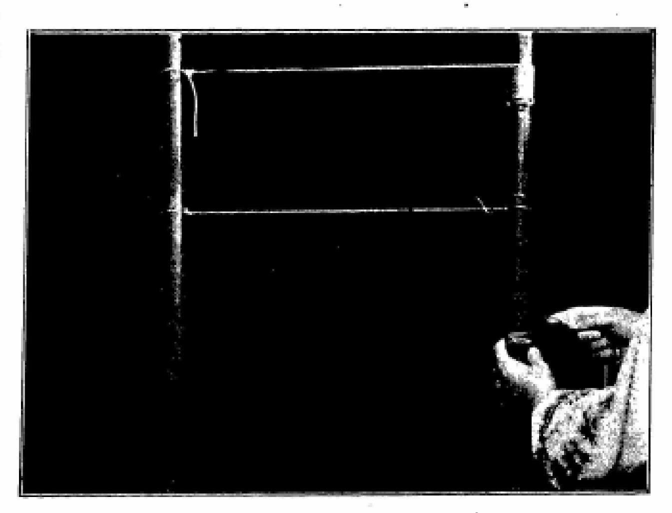


Fig. 6

If the two pieces of plaiting, top and bottom, are to be made into one complete article, it is necessary to fix them very firmly together, otherwise they will separate. When this is done, one back and one front thread must be lifted with a crotchet-hook and hooked into the next front and back thread, and so on to the end; see fig. 10.

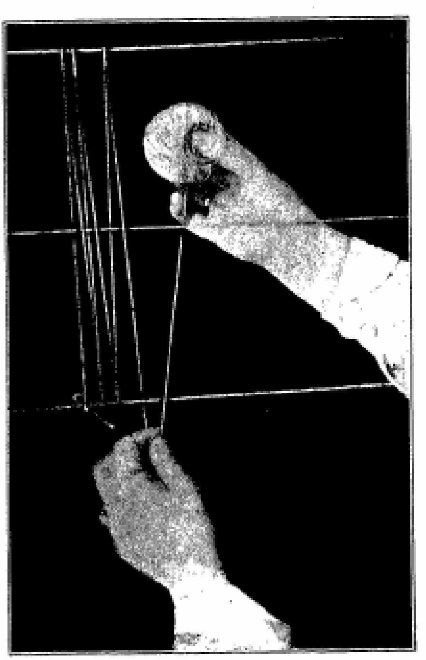


Fig. 7

The work may also be finished off with a fringe; see figs. 11 *a*, *b*. In decreasing, instead of bringing one back thread to the front and letting one front thread slip to the back, two threads must be handled at a time. For sharper decreasing four or more

threads must be taken instead of two. In order to increase, the work is continued in the same way, until the place where one wishes to increase

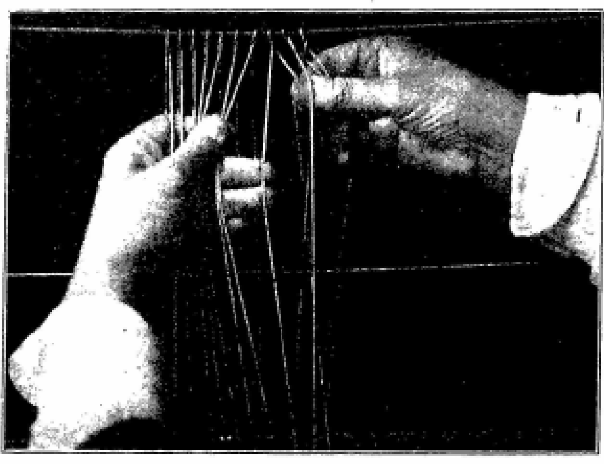


Fig. 8

is reached. A new set of cords is then fixed on to the frame and as many additional threads as required are wound round them. These new threads are inserted at equal distances from those already on the frame and are plaited in with them.

Ridges are made in exactly the same way as the ground stitch, with this difference, that in bringing the back thread to the front the two threads, front and back, are twisted round each other, once or more times, as required (fig. 12).

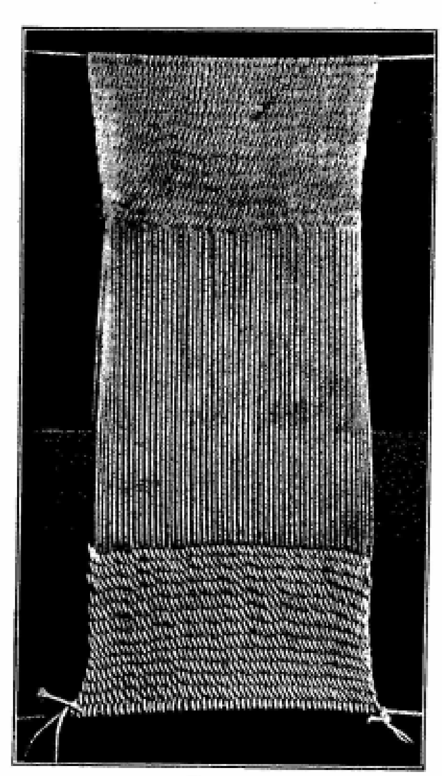


Fig. 9

Holes are made as follows: one thread of the back warp is brought to the front and two threads of the front warp are allowed to slip over them; two threads of the back warp are then brought to the front and one thread of the front warp is allowed to slip over them (fig. 13*a*). In the second row the holes must be left open; in the third row the holes will close themselves in common plaiting (fig. 13*b*).

By working from left to right instead of from right to left, the stitches are made to run in the opposite direction.

It is also possible to plait in more than one colour. The different coloured threads are warped side by side in broad or narrow stripes as desired. Patterns can also be obtained by inserting coloured threads. The threads to be inserted are warped between the others at distances as required by the pattern. On reaching the inserted threads, one has to take these through the front and back warp, to place them in the desired direction, and to

work them in. In the next row they are twisted round each other and again worked in in the same way (fig. 14).

Double plaiting is in every respect double, as two sets of threads are warped one over the other, and are worked simultaneously.

The back threads are all regularly pulled to the front through the front threads, one by one or in groups, by which process the front threads naturally slip to the back (figs. 15a and 15*b*).



Fig. 10

In the following essays I hope to show that this technic has played a more important part in the development of textile art than has been assumed until now. But this is not the only aim of these papers. I earnestly wish that a more thorough knowledge of this exquisite handicraft may lead to its revival in modern industrial art.

Now that I am about to publish some of the results of my investigations, I should not omit to mention the valuable services of Miss E. Nierstrasz, who has continually been working together with me and of my assistant, Miss L. van den Berg, who has always executed my experiments with the utmost zeal.





Fig. 11a



Fig. 11*b*

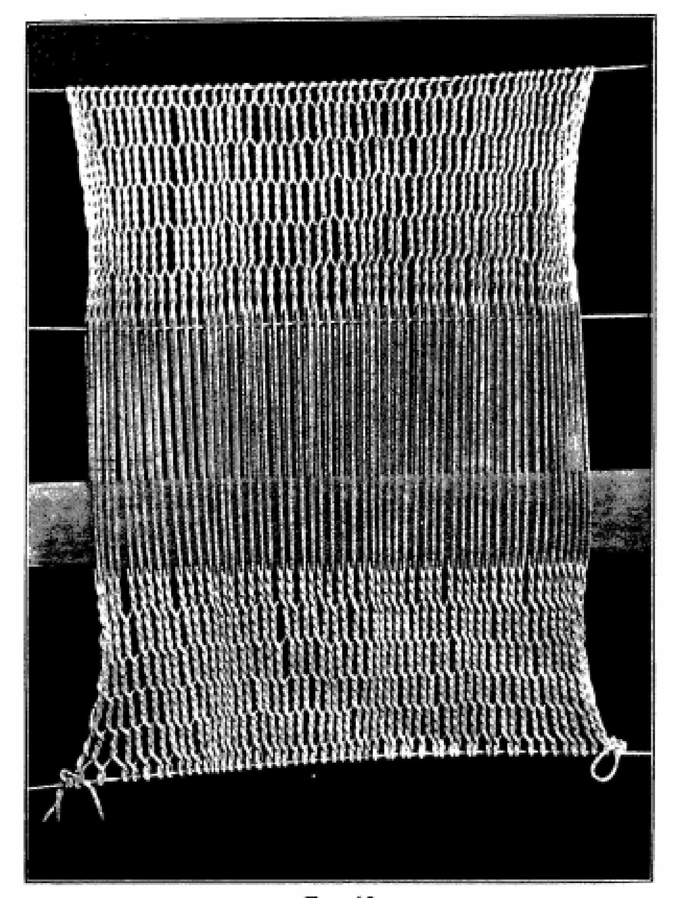


Fig. 12

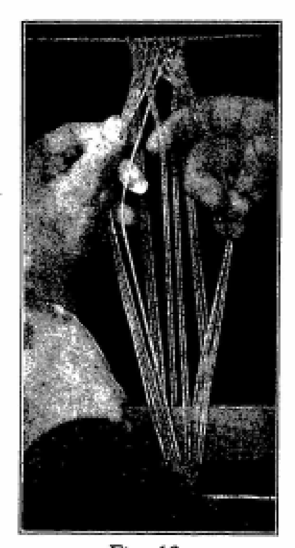


Fig. 13*a*

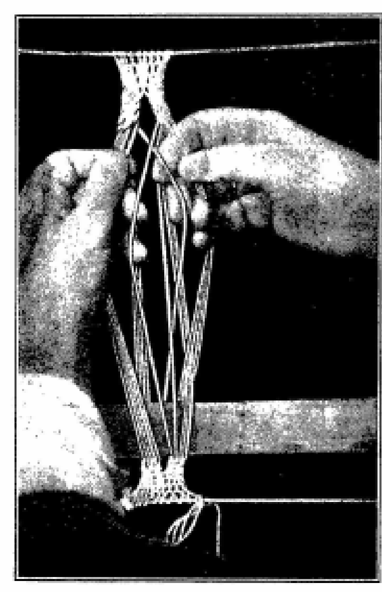


Fig. 13*b*



Fig. 15*a*

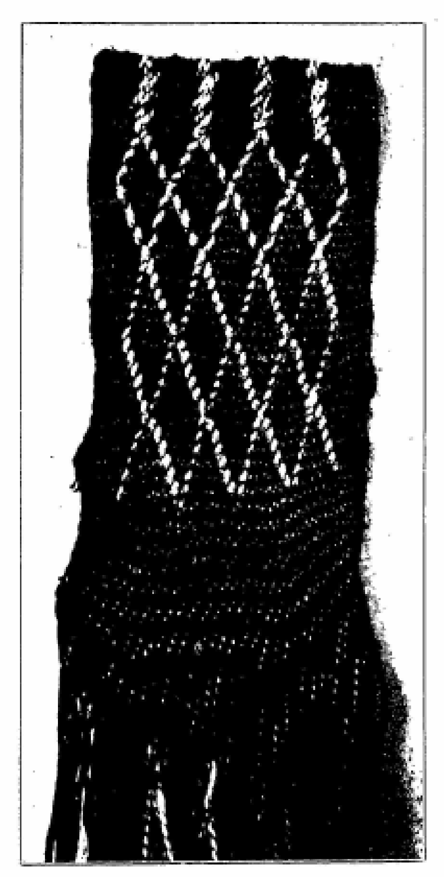


Fig. 14

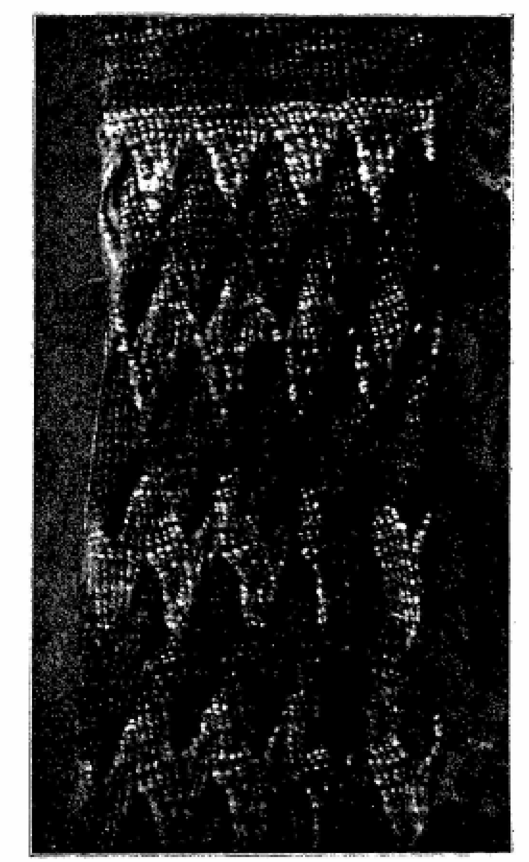


Fig. 15*b*

II. Evidence of plaiting with stretched threads in European archeological finds

In 1874 H. Stoples reported the discovery at Björko of a square bone plate from the $8^{th}-11^{th}$ century A. D. with a hole in each of the four corners. The meaning of this object remained a riddle to the scientific world until in 1897 Mrs. Lehmann-Filhès published an article on Icelandic card-weaving, which was followed by communications concerning the same kind of work in the Caucasus and in the East by Bartels, Lehmann and Jacobsthal (Verh. der Berliner Anthropol. Gesellsch. 1898, p. 34, 329).

Although information about the occurrence of this technic in different periods now came in from all sides, and it was found to have been in use in Babylon and (during the 22nd Dynasty) in Egypt, sound evidence of its existence in prehistoric times remained scarce.

Then came Götze's surprising discovery, made whilst exploring material excavated in East-Prussian graves in Anduln (Kreis Memel), of a great number of tools used in card-weaving besides woven braids and other remains of woven fabrics which gave evidence of this technic in prehistoric Europe.

Götze does not agree with Jacobsthal that the textile fragments of the Swiss lake-dwellers period found by the latter have been made by card-weaving and describes the technic which in his opinion has been used as follows. He presumes — and here, for clearness' sake he is using an anachronism — that a warp is formed by bunches of threads stretched side by side over a stick. Through this warp is then conducted a weft thread just as in weaving. The weft thread is, however, twisted; as the original specimens show. In order to twist the thread every time after it has passed a warp thread, Götze uses a small strip of wood with a hole in either end, through each of which runs a weft thread. He twists the strip of wood once after every insertion of a warp thread by means of a small hook (see fig. 16). As examples Götze has used the specimens pictured by figs. 17 *a*, *b*, *c* (Museum für Völkerkunde, Berlin).

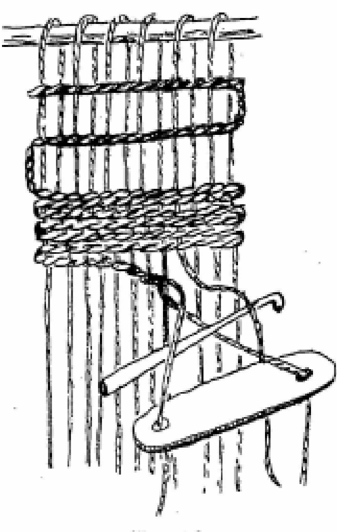


Fig. 16

I have tried this method and even if Götze is convinced (by the discovery in the Robenhausen moor-finds of strips of woods with two holes) that the work was done in this way, it is, in my opinion,

perfectly impossible. However excellent this way of working may appear in theory, a hopeless confusion of threads is the result, when one tries to put it into practice. Fig. 18, on the contrary, shows an easy method viz. by twisting the stretched warp threads with thumb and finger, keeping

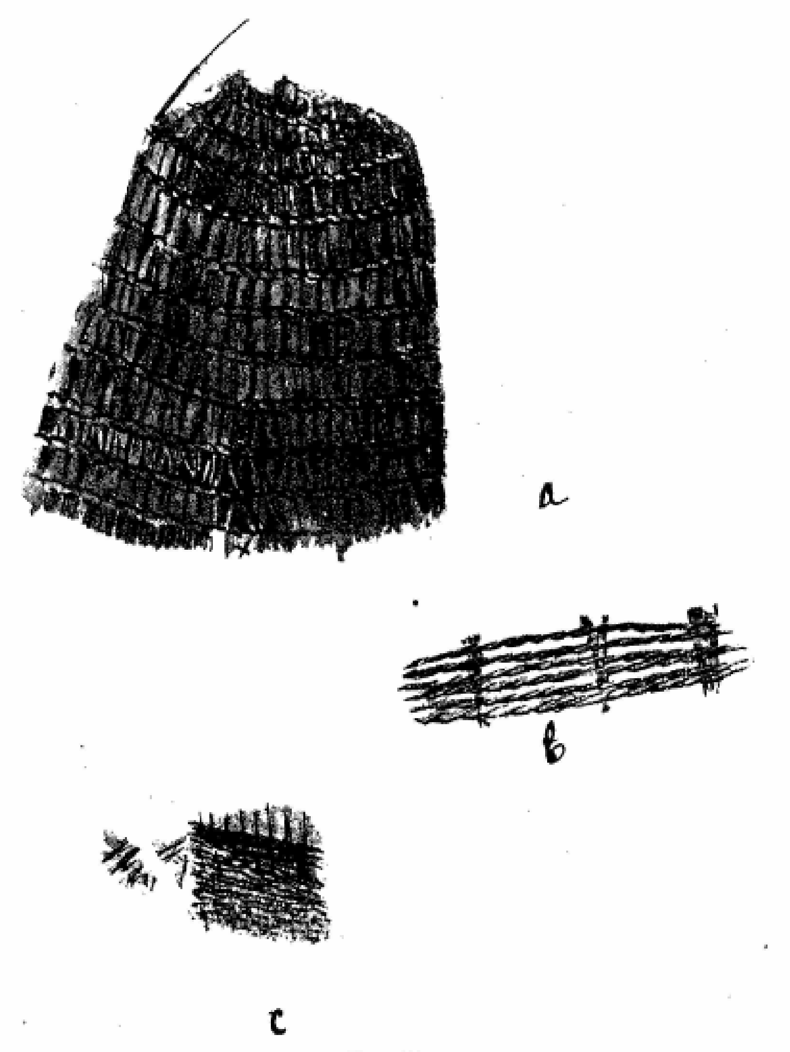


Fig. 17

them in position by means of a sword thrust through the shed and then inserting the weft thread with a needle, spool or hook. As illustrated by fig. 19, the fringe is made with the weft: if the warp threads are stretched closely together, it is also possible to obtain a fringe lengthwise. It is quite evident that, by inserting a weft thread above and below, the work progresses simultaneously top and bottom.

In his essay *Brettchenwebereien in den Moorfunden von Damendorf, Daetgen und Torsberg,* (Mitt. Anthr. Ver. Schleswig-Hollstein Heft 19) Dr. Stettiner (speaking about the braid from Daetgen) says: „Die sehr

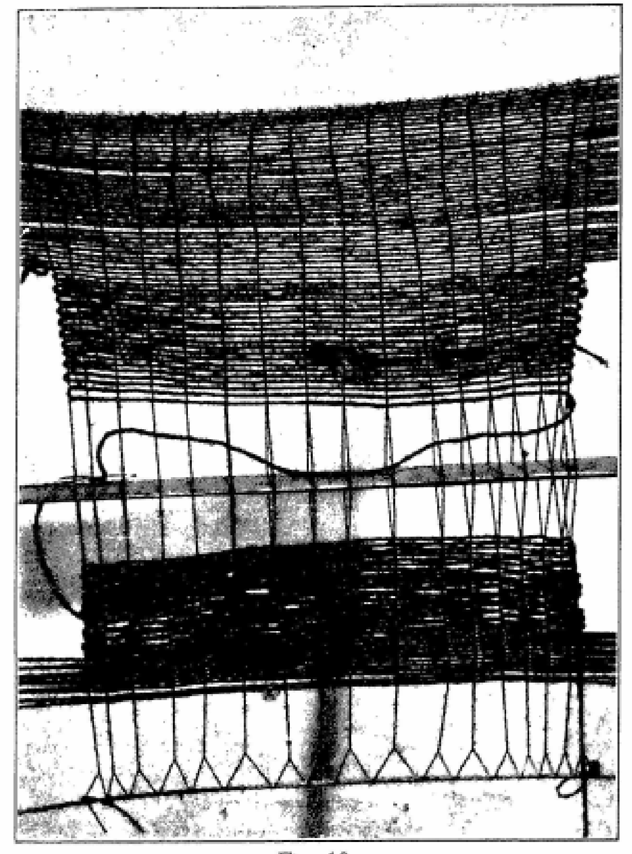


Fig. 18

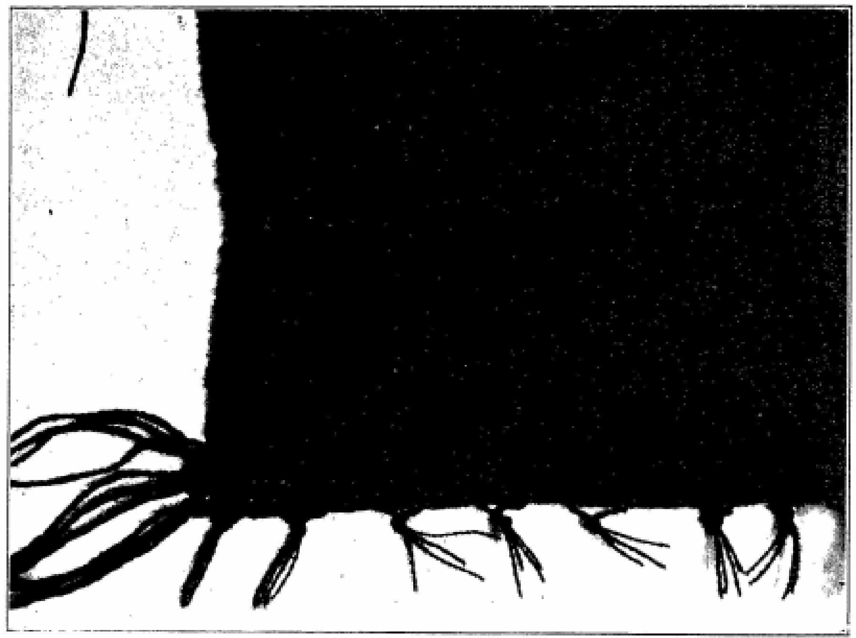


Fig. 19

engen Oesen zeigen, dass die Kette an beiden Seiten um einen sehr dünnen Gegenstand, einen Metallstifft oder wahrscheinlicher um eine feste Schnur gelegt war ..... Eine etwa 7.5 cM. langes Stück entsprechend der aufgenähten Franse beweist, dass ursprünglich zwei derartige Zierbänder existiert haben". So this braid has been worked with a thread „sans fin" and not with lengths of thread as is usual in card-weaving. When I tried to copy the braid in this way, I saw at once that it was impossible in

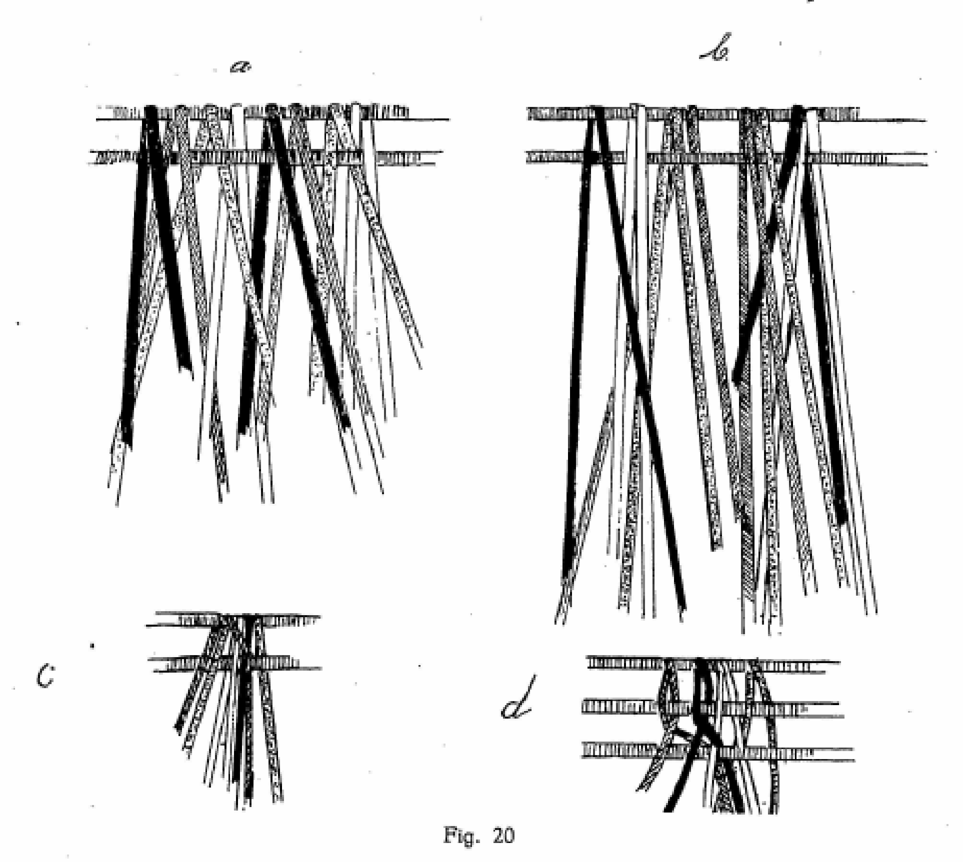


Fig. 20

card-weaving to stretch a thread without end over two strings, as the thread would have to be pulled further through with every card; this is difficult to manipulate with two threads, but when working with from 25 to 40 threads a hopeless confusion would be the result. Therefore I had to recourse to the method explained by Margaretha Lehman-Filhès in her book on card-weaving, as shown on pp. 48 and 49. I fastened four threads to the lower string and then wound them with the four balls simultaneously round the top and bottom strings, taking care at every turn to drop one card to the back and one to the front. In this manner I got the warp stretched.

Dr. Stettiner's words „sehr engen Oesen" now drew my attention to the method of warping: I could not obtain any loops, not even at the first turning of the cards. My experiments are illustrated by figs. 20 *a*, *b*, *c*, *d*.;

it is to be seen that the two cards on the right lie in a different position to those on the left (fig. 20*a*). This is quite natural as the threads are fastened at the bottom and have not yet been turned, but by a moving of the right hand cards a turning of the four threads has taken place at the same time. No loops are to be found. The threads would immediately drop if the top string were removed. Fig. 20*b* represents cards arranged in pairs, showing the same appearance. Fig. 20c shows the first movement of the cards, a half turn. A typical diagonal crossing of the left thread is the result, but of loops there is no sign whatever. If this crossing is to be found in the braid, then it must certainly have been card-woven, but if not, I am rather doubtful on that point. I executed my last specimen by lifting the back threads of the warp, inserting the weft thread as by hand-weaving, and finally making a half turn with the cards. This method, although somewhat tighter, would not give a firm beginning, in any case not a regular or equal one (fig. 20*d*).

A second difficulty in card-weaving over two strings lies in the warping: it is not possible to regulate it, and this regulation is the very thing required by the method under consideration. If the threads are warped too slackly, it is difficult to turn the cards and the threads become tangled: it is impossible to prevent this confusion and working is very difficult in consequence.

Dr. Stettiner describes the braid in question on page 39 ff. If this braid had been card-woven, it is quite probable that there would not have been any loops in it. Moreover it is evident that Dr. Stettiner has not noticed that the sequence of numbers in his card scheme is determined by the position of the work, that is vertical (on a frame) or horizontal (as in ordinary card-weaving). As I made my experiments on a frame, the cards, with two threads in each of them, were located as follows:

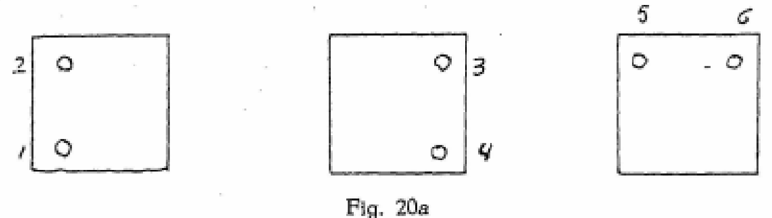


Fig. 20*a*

When working horizontally, on the contrary, one obtains the following arrangement:

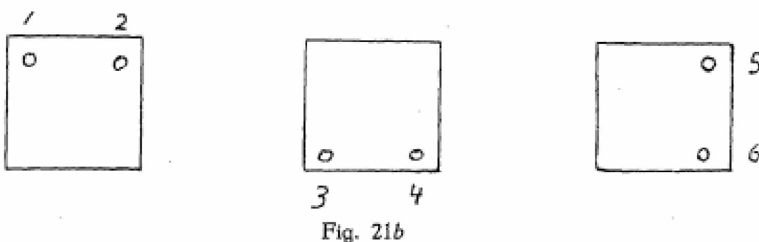


Fig. 21*b*

Fig. 21*b* shows one fourth turn forward, which gives a weaving entirely different to that of fig. 21*a* the back and front sides being not alike. Consequently Dr. Stettiner has not had his experiments worked out on a frame but horizontally as in ordinary card-weaving. This method produces diagonal lines in front and a seemingly straight weaving at the back side. If the weaving is done on a vertical frame, diagonal lines on both sides are the result, which, according to Dr. Stettiner cannot be obtained in card-weaving.

The Torsberg braid shows diagonal weaving on both sides. I obtained this immediately by warping according to the scheme described by

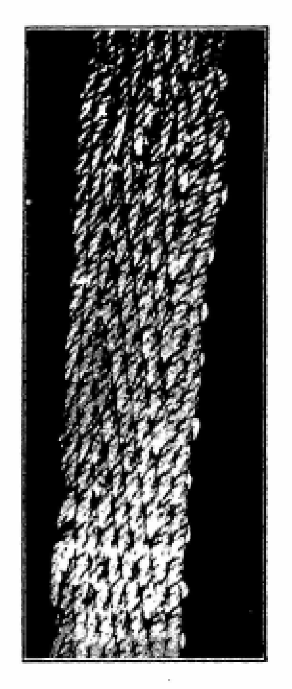




Fig. 22*a*

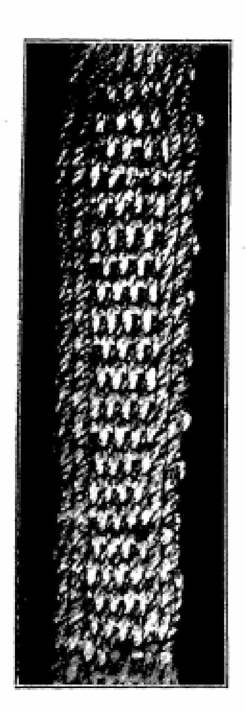


Fig. 22*b*

Stettiner on page 41 (two threads in each card). This was not necessary for the braid from Daetgen, but I had spent much time in seeking for a method by which I might produce the linen weaving appearance at the back until, in trying again, I accidentally used the ordinary method, viz. weaving horizontally. Working according to the Torsberg warping however, (four threads in each card) I too found it impossible to obtain both sides alike. What appeared at the back was a firm flat weaving with a fine diagonal (figs. 22*a*, 22*b*). I tried every possible means, but I only succeeded when I took out the cards and *plaited with my fingers*: I then obtained a purely diagonal weaving on either side. The fabric shown by figs. 23*a*, 23*b* is made by taking up and dropping three threads alternately, either by plaiting with the fingers

or by card-weaving on a vertical frame. When made with the fingers (two threads taken up and one dropped) or with the cards (horizontally, as Dr. Stettiner describes it) the fabric is diagonal in front and has a linen weaving appearance at the back (see figs. 22 a and *b*).

Now the question is: what did those ancient people do? Did they plait with their hands or did they use cards? As far as I can judge, they did both. I should, however, have to judge by personal observation whether the braid from Torsberg was worked over four threads. If it has been worked over three, it may yet be card-woven, as my specimens show, although it seems to me that plaiting with the fingers must have been used, not only because by inserting a weft thread it would certainly be quite easy to obtain a firmer fabric in plaiting, but also because there is evidence, that the handicraft known as „Egyptian plaiting" is still practised at the present time in Norway and Sweden under the name of „spräng-väv".

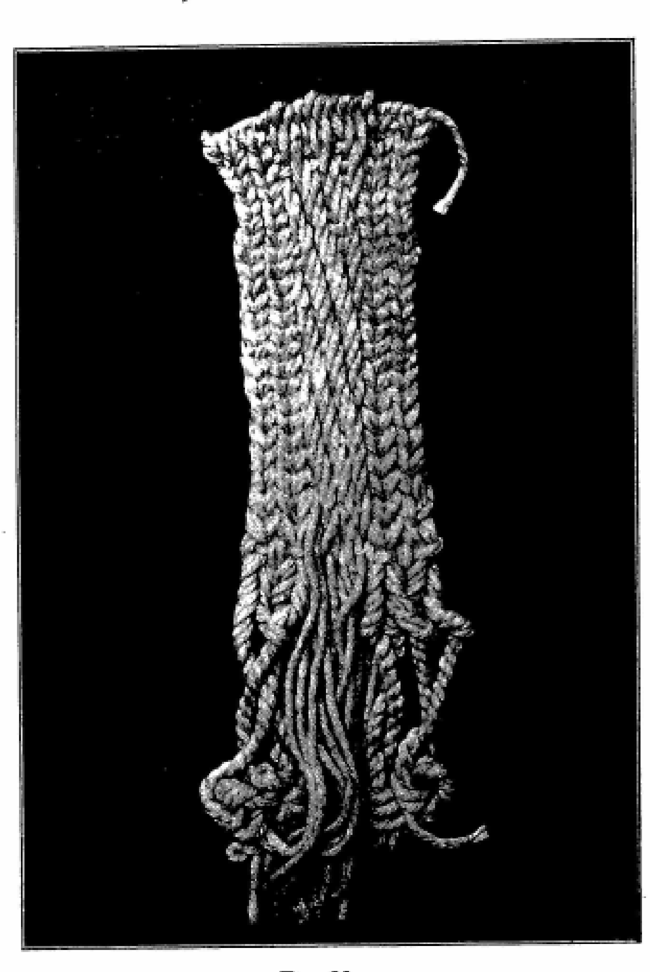


Fig. 23a

Amongst the objects found in the Oseberg ship was also a set of warped cards, and near it a frame with „spräng-väv", which proves that both handicrafts were practised in the time of the Vikings. It does not seem acceptable to me that people should have been using the round-about way with cards in the working of simple diagonals which are so easy to produce in plaiting: every card must be separately turned and there are many things one has to remember. One can make things a little easier, to be sure, by marking the cards; I did so, and afterwards I dis-

colour as the central twilled fabric. The edge is fringed off on all sides. The band and the border seem to be of a technical construction quite different from that of the central part. The puzzle seemed the more difficult on account of the difference in direction of the stitches in the band and the border along the length and the breadth of the material.

Dr. Stettiner was also struck by these peculiarities and believed that the technic of card-weaving had been employed; I made the greatest

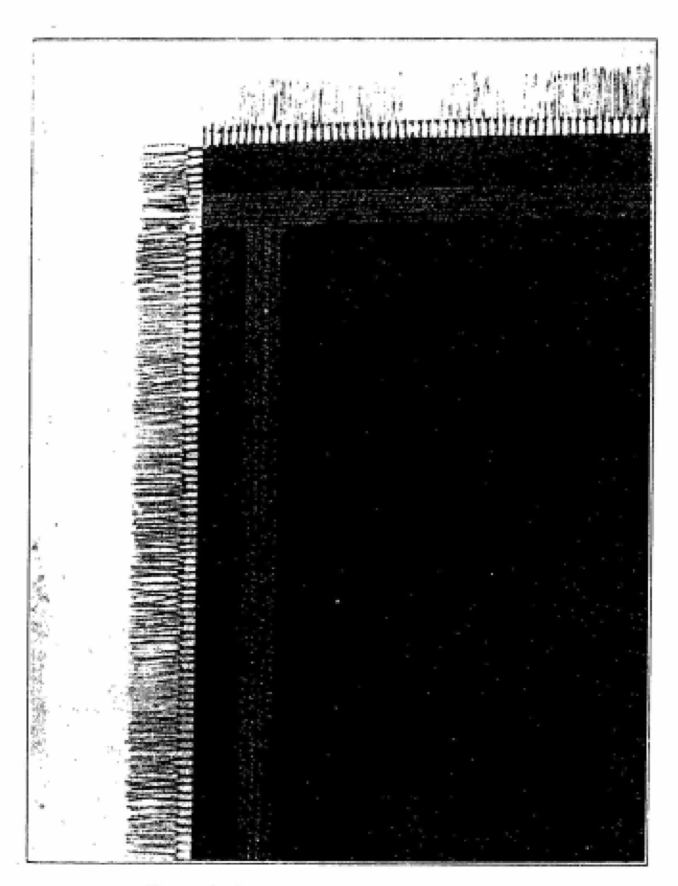


Fig. 24 (Stettiner, plates VI, VII, VIII)

effort to obtain some result by working the shawl according to this theory, but found it impossible.

I succeeded, however, in making the shawl as well as the articles mentioned before, by the simple method which I shall describe now.

Fig. 25 shows the simple apparatus on which I warped white woollen threads, bordering the warp on either side with woollen threads of a different colour. In order to obtain the fringe at the top, I left the topmost warp threads unplaited; likewise I reckoned with the fringe at the bottom whilst warping the threads. On both sides of the work I fixed laths at distances from the sides equal to the length of the side

fringe and continually worked the weft thread round them: in this manner I obtained a fringe all round. I then began to plait with the fingers: first I lifted the 1st back thread on the right-hand side with the right forefinger and pulled it to the right, in front of the 1st front thread; I then took the 2nd back thread with the left forefinger and pulled it to the left, behind the 2nd front thread, then to the front and over the right forefinger. Working from right to left, I repeated this three times and

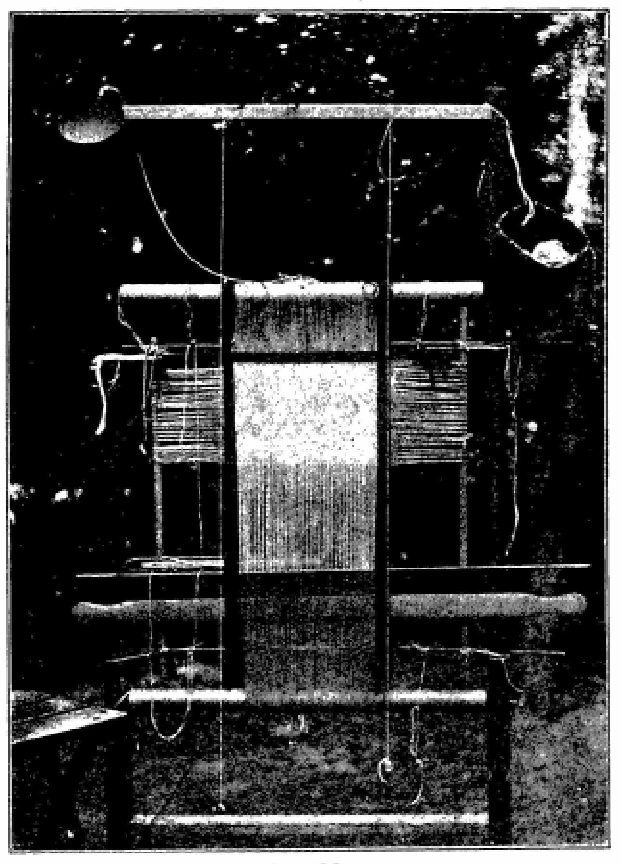


Fig. 25

so obtained the motive V V V; a few rows of these under each other give the Knitting-stitch, which is also the typical card-weaving pattern. After these three stitches I plaited the white threads of the central part in the same way, but now used the Twill stitch, which is still employed so frequently to-day. It is optional whether three or four threads are lifted. When I reached the coloured threads at the end of the row, I again plaited the Knitting-stitch. After every plaiting-row I inserted a white woollen thread between the front and back warp, took the weft thread round the side laths, and pushed the weft briskly up with the beater (sword). In order to obtain the coloured band above and below I started

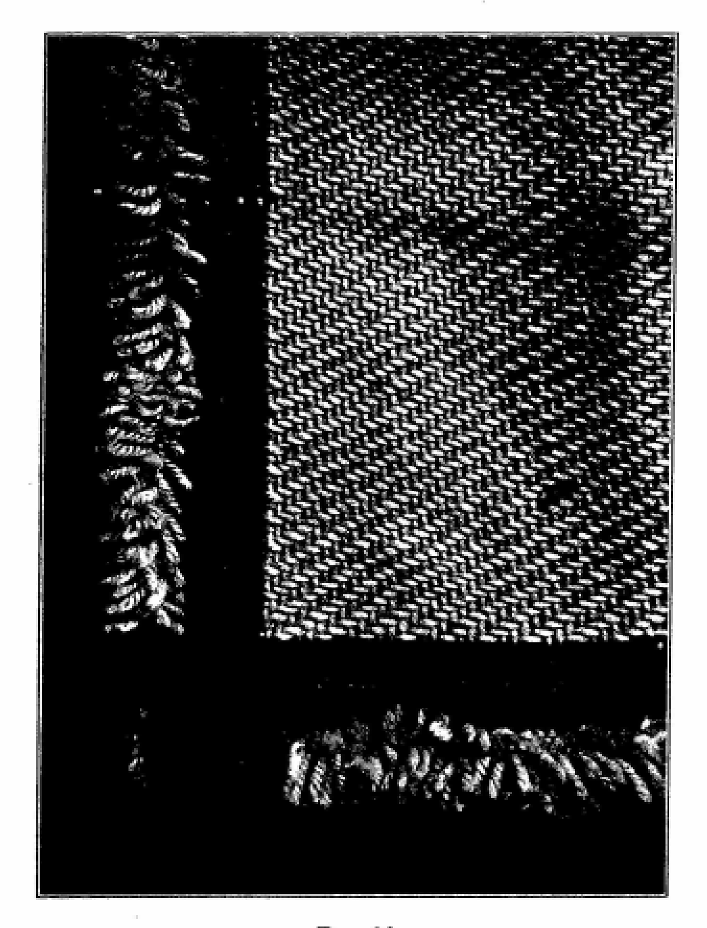


Fig. 26

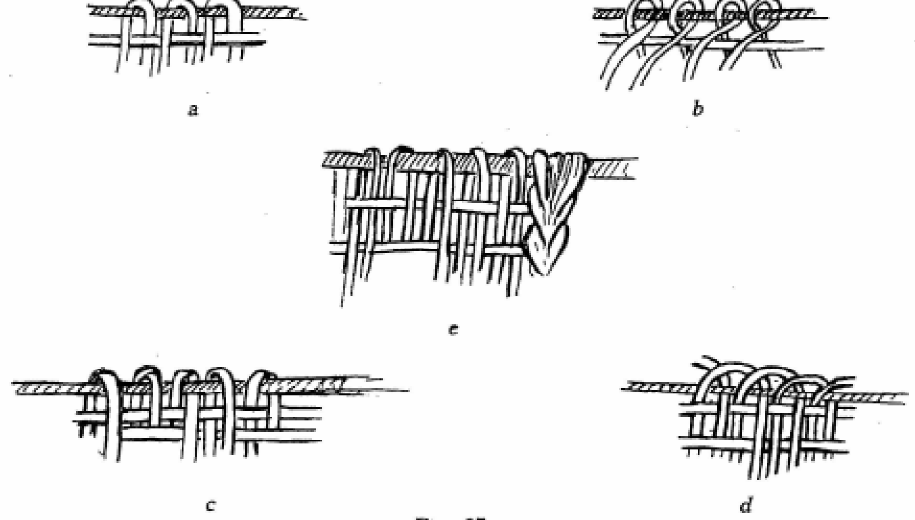


Fig. 27

and finished by plaiting the Knitting-stitch pattern and inserted a coloured weft thread. I had now obtained a beautiful supple material, with a border and fringe round it. In the variations possible in the binding (the taking up of the warp threads) I discovered solutions for the weaving of the different twilled materials belonging the moor-finds from Torsberg.

I have given here a copy of the shawl (fig. 26), together with a technical drawing of the belt from Daetgen (fig. 27 *a—e*, Stettiner, plate III c, d) and a specimen of the belt manufactured by myself (figs. 23 *a*, *b*). Fig. 28: copy of patterns and motives from „Torsberger Moorfunde", plaited by hand.

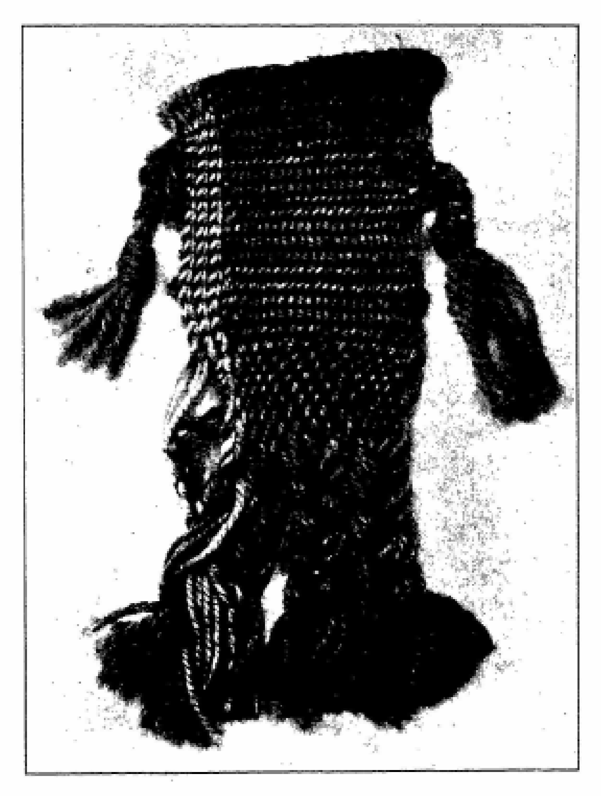


Fig. 28

III. Plaiting with stretched threads in ancient Egypt

As mentioned at the beginning of this paper, the technic under consideration was first brought to light through the study of certain finds from ancient Egypt (cp. also my articles in „Elsevier's Maandschrift", LXVIII, p. 310 ff. and in „Bulletin of the Needle and Bobbin Club", [New-York], IV, p. 13 ff.). At present I propose to discuss some additional evidence of the important rôle this technic has played in ancient Egyptian textile art.

It has long been supposed that most of the decorative designs used by the ancient Egyptians were borrowed from the art of weaving. In their well-known work *Le Tissage aux Cartons* A. van Gennep and J. Jéquier have taken great pains to derive them not from weaving but from card-weaving, and so far as I was aware, their conclusions have never been contradicted [1]). The material used by the authors consists of:

1. The long, narrow braids which form part of the decoration of tomb-entrances („stèles façades"); these braids, which were hanging perpendicularly, concealing the masonry, or horizontally in order to fill in an empty space between the joins in the stone-work [2]), exclusively show the simplest geometrical designs, such as straight lines, zigzags, squares, and lozenges.

2. The braids which appear so frequently as girdles on statues and frescoes, and belong to the costume of gods and kings.

Although not one single fragment of these girdles or belts has been found up to the present, the sculptors and painters have made such detailed reproductions of them, that to a certain extent we have a very good idea of these apparently very important articles of clothing. They often show the same designs as the above-mentioned braids. Of the latter nothing has been found either. It is true that the pictures on the walls are carried out carefully as regards detail, and that the colours have still kept their freshness, but information as to the way they were made is nowhere to be found [3]).

[[1]) When, in 1922, I saw the objects studied by Van Gennep and Jéquier, which are dealt with in the following pages, in the Museum of Egyptian Art in Berlin, I learned on inquiry that the results of these studies were looked upon as solving the question, unsolved till then, to what textile technics the Egyptians owed the ornamentation both of their architecture and of their clothing. E. N.]

[[2]) By these ornaments in the brickwork are not meant the closings of door-openings. E. N.]

[[3]) Neither pictures nor hieroglyphs have as yet, as far as I know, given any clearer indications of the way in which these textile objects were made. The vignette fig. *a* (from Davies, *Five Theban Tombs*, pl. XXXVII), described as: "métier a tisser des bandes d'après une peinture de la XVIII[me] dynastie", may be a representation of a plaiting stretched horizontally. Such a stretching may very well be explained. That it should be

The authors do not think it likely that the braids and belts were made on ordinary looms, as the narrow widths (± 8 cM.) point rather to passement work than to weaving, but have come to the conclusion that they were manufactured by means of card-weaving. If their theory is right, it must evidently be possible to obtain exact copies in card-weaving of the engraved and painted designs. The authors have, indeed, taken great pains to construct these copies; whether they have succeeded, is the question which I propose to discuss in this essay.

When I began to compare the authors' samples with the originals, I was soon struck by the fact that from an aesthetic point of view the former were certainly not equal to the latter. I missed the beauty of the original designs, which by card-weaving had lost something of their tightness and with scarcely any exception showed a slack wavy line, which I could not bring into agreement with the severe character of ancient Egyptian art. As the designs on the belts and tomb entrances are copies after textile prototypes, I cannot imagine that while in their book mention is made of the accurate reproduction of the designs by the decorators, the authors should have begun with altering the character of the lines. The authors presume that with the constructing of the design on lozenges the character of the lines has become altered as a matter of course, but to me it seems highly probable that the decorators have been intent upon retaining the exceptional beauty of the original textile work in their copies.

Nor could I agree with the authors' overlooking the difference in the proportions of colour between their copies and the originals. When they — and this also refers to the work of Marg. Léhmann-Filhès — make braids after the copies of belts, they give equal divisions of black and white, whereas on the braids engraved in stone thin black lines are shown on a white ground: so it is impossible that their braids have been executed in the right way.

These and other considerations gave me the conviction that the textile

---

a representation of weaving is, in my opinion, inconceivable. Though Van Gennep saw in vignette *b* (from Ling Roth, *Ancient Greek Looms*, p. 11) a presumable representation of card-weaving, I can at least just as well see in it a representation of plaiting with threads stretched horizontally: the two sticks might then represent the swords. Both representations, *a* and *b*, and especially the latter, are too little explicit for us to conclude anything from them. The Coptic objects that have been found bear witness that the plaiting-technic with stretched threads was well-known in Egypt; but the girdle of Ramses too, if the way in which it was plaited appears to be as pointed out by Miss S. v. R., shows that this plaiting technic was in high repute even then. In this technic there is no fundamental difference between plaiting with stretched threads and plaiting in the way as shown by the Ramses girdle, viz. with separate, weighted threads. Not only as to plaiting but also as to card-weaving our investigations are hampered by the want of pictures, nor do we know much about the places where the latter technic was used. Van Gennep's belief that this technic was known from ancient times in Egypt was shared by Miss S. v. R., to which belief they were led by the frequently occurring motives proper to the technic, and which also occur in other countries where it was known. E. N.]

prototypes which were copied by the decorators must have been executed in some other technic than card-weaving. And my experiments seemed to show beyond doubt that the otherwise inexplicable differences between the authors' samples and the original designs are easily recognized as a result of using a wrong technic, whereas on the other hand these defects do not present themselves when instead of card-weaving one tries plaiting with stretched threads.

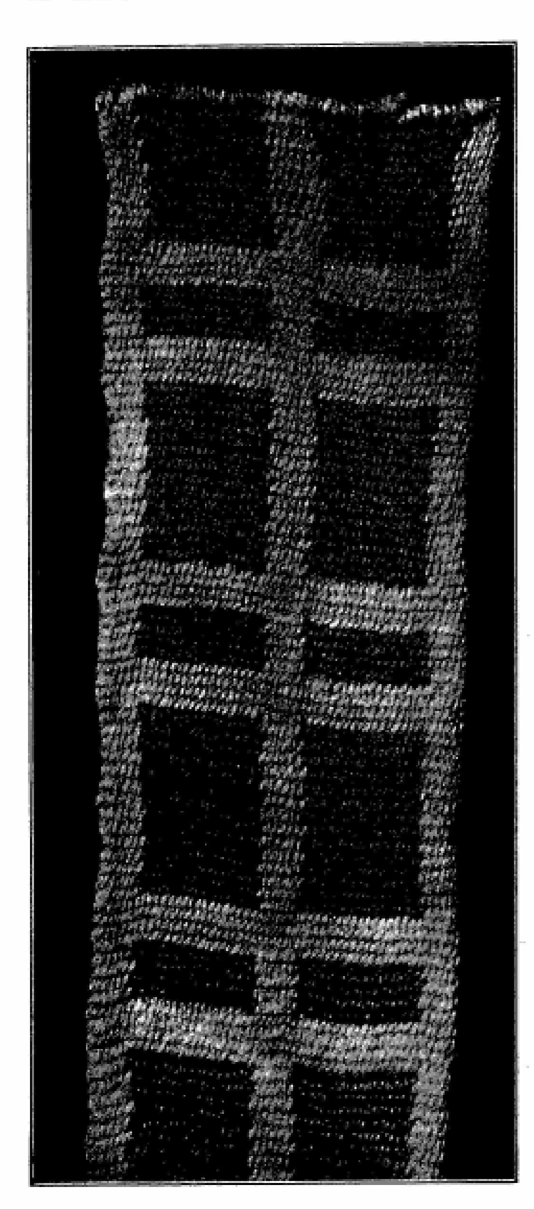


Fig. 29

In the discussion that follows I shall, for convenience' sake, keep the same order which the authors have taken in their book.

First are treated the belts, most of which, especially those seen on statues of gods, are decorated with the well-known Egyptian border, in different varieties, and in four colours, some with black as the fifth colour (fig. 38). The authors are of the opinion that it is possible to carry out this design in card-weaving, but they give no example of it. Fig. 29 shows that an exact copy can be made by plaiting.

Another kind of belt, mostly used for the ornamentation of kings' costumes, appears, according to the authors, in the New Theban Empire, but also as far back as the 4th Dynasty. These belts show great variety of design in straight and broken lines and lozenges. They are narrower in front than behind and this particular increase of width is, according to the authors, the cause of certain complications in the method of reproducing the design. The statues themselves give no explanation on this point, as they are generally placed against pillars, so that the back of the belt is not visible. The bas-reliefs and paintings, on the other hand,

are much clearer. According to the authors most of the belts, and especially those seen on statues of the New Empire show the design without any variations except that part which covers the middle of the back, whilst others, occurring on statues of any earlier period, show in that place a curious ornament or medallion, which forms the centre and in which all the lines of the design terminate. In front of the girdle a plate showing a royal cartouche is often seen (fig. 30) (*Le tissage aux cartons*, p. 14,

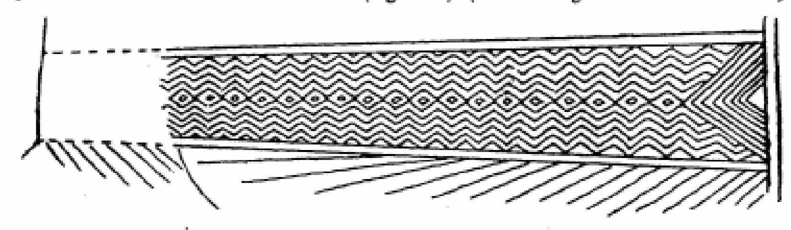


Fig. 30

fig. 2, belt of Sahoura, 5th Dynasty). The authors have copied these belts in card-weaving and have given pictures and explanations of their method of working; a copy of the Sahoura belt, however, is not to be found in their book, although they do give copies showing medallions and increase of width. Now for several reasons I cannot agree with their method of increasing by means of card-weaving and their solution of the puzzle with regard to the medallion or châton.

1. The broadening of fig. 31 (v. Gennep, plate VII, no. 1, fig. 7).

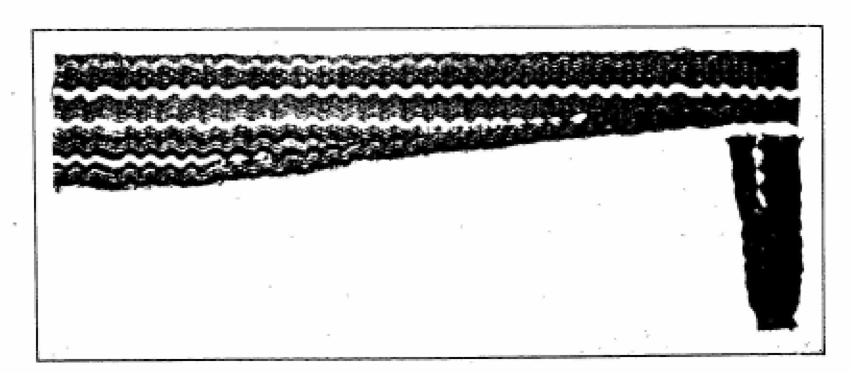


Fig. 31

shows an interruption of the zigzag line pattern, whereas the belts appearing on statues and on copies do not show this breaking off in any place: the zigzag lines diverge but no new lines are inserted anywhere.

2. The zigzag design gradually increases in size. As shown by the copy in card-weaving, this gradual increase is entirely overlooked.

3. The authors make no mention of the slanting line in the loins, which is clearly shown in the detailed drawing on p. 14, fig. 2 (fig. 30).

4. They also omit to mention the lozenge design as a breech-piece at

the back (fig. 30; cp. the drawing v. G. p. 14, fig. 2). Concerning the irregularity of this lozenge nothing is said.

5. The authors take it that the belt was fastened in front with a kind of clasp on which was shown the royal cartouche (figs. 32 and 33). By trying plaiting with stretched threads instead of card-weaving I obtained the following results with regard to the five points in question.

1. In constructing the white belt with black ornamentation shown by v. G. p. 14, fig. 2 (my fig. 30), I made the ground stitch in white and worked

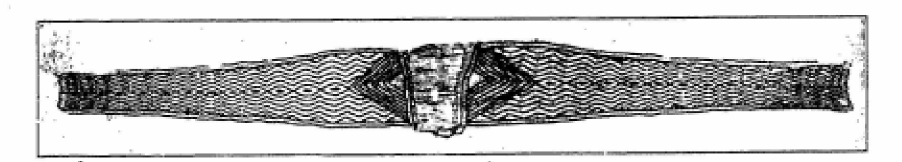


Fig. 32

in a coloured thread, black in this case, and obtained the broadening by introducing new white threads at regular intervals. These threads were fastened again and again on to new strings and directly plaited in. By this means the white ground between the black threads was broadened.

2. The zigzag design gradually increases by reason of the lengthening of the zigzag lines and the enlarging of the central lozenges.

3. The slanting line in the loins, necessary for the fastening of the belt, is obtained by making the lower part of the latter wider than the

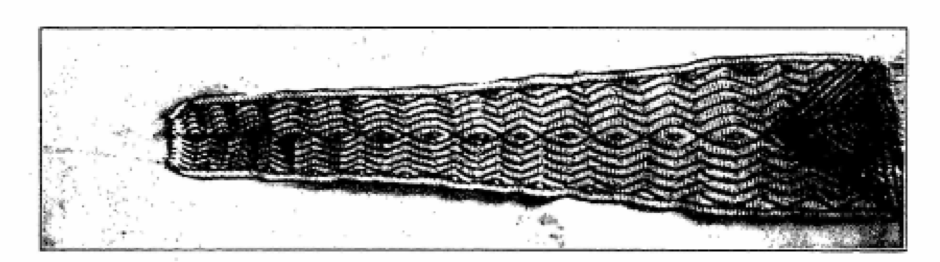


Fig. 33

upper part. This is not done by laying a slanting seam, the technic itself solving the difficulty in a very nice way: by altering the normal shape of the lozenge which forms the breech-piece this curious slanting line is obtained. The black threads are slung round a greater number of white threads in the upper half than in the lower half, so that three of the black lines reach the edge quicker. In the belt plaited according to this plan the black lines have exactly the same position as in the drawing.

4. As I have already said, the authors make no mention of this curious kind of lozenge. They do give, indeed, solutions in card-weaving (figs. 34, 35; v. G. plate VI, no. 8; VII, no. 7) of the transition of zigzag lines into a lozenge, but I cannot agree with either of their two solutions

as they are not indicated in this way by fig. 30. I shall have to return to this point later on.

5. When the belt is constructed in the way I have described, it follows that it has consisted of two parts, as the photograph indicates. In the middle we see the unplaited threads, which are longer at the top than at the bottom as a natural result of the making of the slanting line.

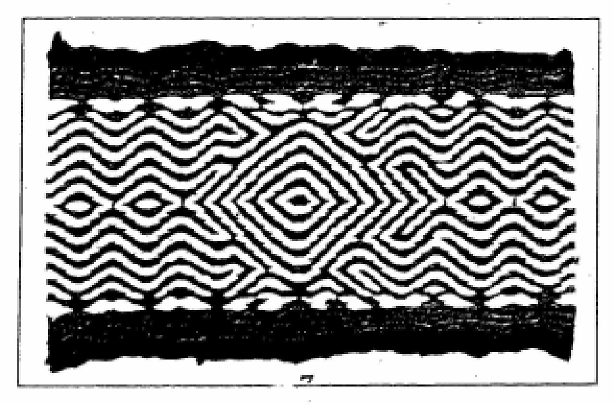


Fig. 34

Most probably these threads were cut and the slanting sides fastened together, while the two edges were then fastened to the cartouche in front. Technically the fastening is probably situated at the back, although there is no objection whatever to stitching together the two slanting lines and making the fastening in front. It seems to me, however, more in accordance with their great respect for the gods and kings, that the Egyptians

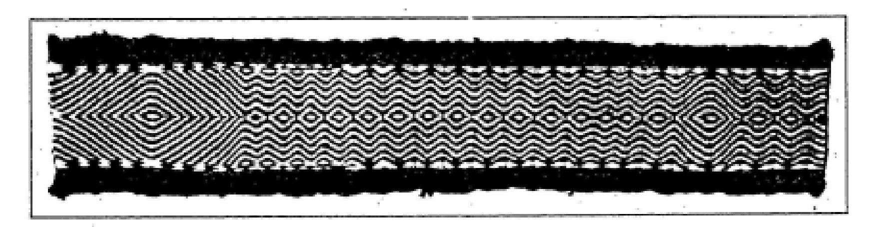


Fig. 35

decorated the front with a cartouche bearing the royal sign, not intending it to be a clasp or fastening, but merely as a centre on which to place an ornament, and then made the fastening at the back. I give this idea as a mere guess; probably others will be able to decide in this matter.

I have also tried to copy this belt in double plaiting; the specimen obtained in this way is shown by figs. 36, 37. If, however, I have to work according to the drawing made by Mad. Jéquier (p. 14, fig. 2), the method of working with introduced threads seems more accurate to me. Nevertheless, the result of double plaiting also forms a braid of classical beauty.

Van Gennep, thème A. The straight lines can be executed on a plain ground in card-weaving as well as in plaiting with stretched threads. On what grounds the authors think that these braids should have been made of leather, they do not say.

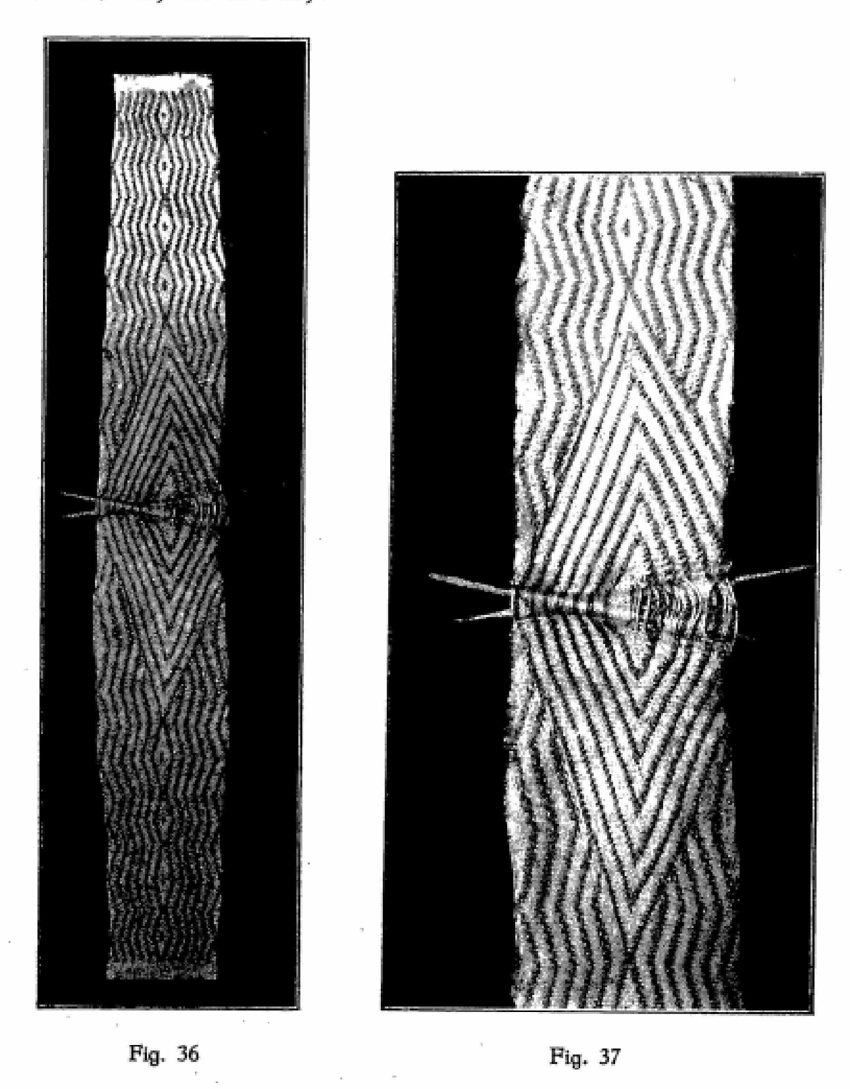


Fig. 36

Fig. 37

Thème B (fig. 38). The authors bring under this heading „bordure égyptienne", which I have already discussed (see fig. 29).

Thème C. On plate VII, no. 2, the authors give a copy of design C 1, fig. 10. According to my idea their divisions are not correct. The plain horizontal lines are much narrower than the white spaces, but their gable design when carried out in card-weaving does not show this difference; nor does the copy show the equal distances of gable and ground which the authors give in their pattern of card-weaving. I must therefore

reject this copy altogether and I refer the reader to my belt as represented above; the design is different, but is just as easily made by inserting threads. I preferred to copy the more difficult design C 3 (fig. 39) and by plaiting with stretched threads obtained the specimen shown by fig. 40. The authors have not been able to construct C 3 in card-weaving, which fact is quite comprehensible. They try to save themselves by throwing the blame upon the Egyptian sculptor: „En C 3 c'est la bordure qui est comme C 1, mais nous n'avons pas d'explication à proposer pour le motif central qui est peut-être dû à une *interprétation défectueuse* par le sculpteur ancien d'un thème en chevron ou en losange". These line designs do occur in Egypt; as I have mentioned already, the technic of plaiting with inserted threads has often been met with in excavations.

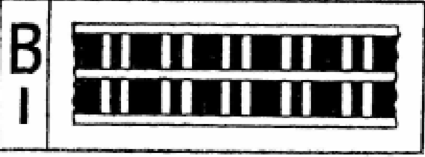


Fig. 38

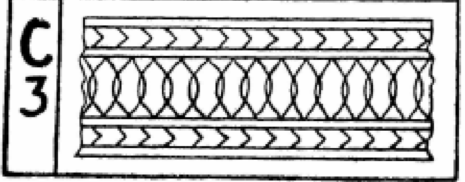


Fig. 39

Thème D (fig. 41). This simple theme has been reconstructed by the authors. On page 75 they write: „On obtient (ce thème) facilement aux cartons en arrangeant" etc. and then they refer to different representations in which occur small central

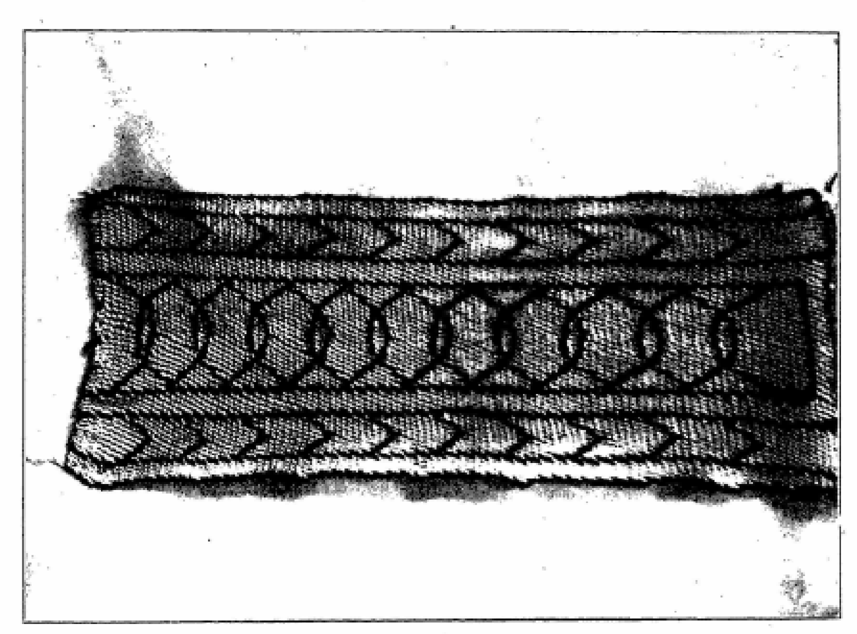


Fig. 40

lozenges (fig. 42; v. G. pl. VII, fig. 6). They seem to have overlooked the two thin rigidly straight lines and they, rather phantastically, regard the

small lozenges as elliptical figures of the design D. That it is not quite as it should be, the authors evidently realize when they write on page 19: „une bande étroite, chargée de petits dessins ovales, qui sont *peut-être* des losanges semblables à ceux que nous trouverons plus loin". I give my copy of design D in plaiting: fig. 43.

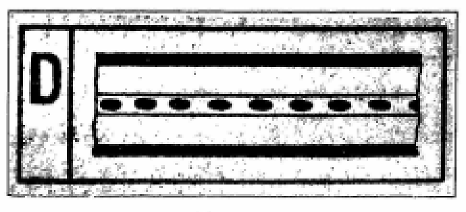


Fig. 41

Thème E 1, 2, 3. It is not necessary to say much concerning this design. The authors are of the opinion that they have reconstructed the sharp zigzag line e.g. in pl. VI, no. 1; pl. VII, no. 1; pl. IX, no. 10. I cannot understand, however, why they give such a slack line, when the original design shows a characteristically sharp zigzag. I have not given a sample of this motive; vertical and zigzag lines are easy to make in plaiting with stretched threads, as several of my samples prove.

Thème E 4, v. G. fig. 17. The vertical zigzag on a coloured ground, separated from the same design by broad, differently coloured band is not discussed at all by the authors — rather wisely perhaps, as it cannot possibly be constructed in card-weaving. They remark, however: „il est à remarquer que ce même motif se retrouve dans des bordures et bretelles de costumes de femme, et des bracelets, sur des statues semblables de la même époque (vme Dynastie)" (p. 20). I have not copied this design; as a matter of course it would have been too expensive and have taken too much time to reconstruct *all* the designs pictured by v. Gennep-Jéquier. On the other hand I *have* reconstructed a series of much more difficult designs (see below) in plaiting with stretched threads, and have proved at the same time, as it seems to me, that the motif under discussion too can be easily copied. For the rest I shall give an example of a vertical zigzag design later on.

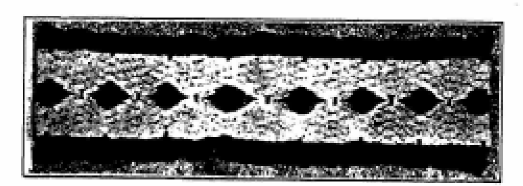


Fig. 42

It is not necessary to discuss thèmes F. and G., as they merely concern sharp zigzag lines; I feel justified in rejecting the authors' copies of them.

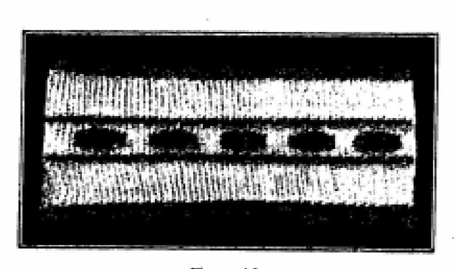


Fig. 43

The above-mentioned designs occur on belts *and* braids; the authors now go on to discuss the designs which appear on narrow braids, placed vertically or horizontally in the stèles-façades. Some of the designs treated

above, occur here very often, whereas others do not appear at all. The authors say: „Nous pouvons étudier ces dessins de tentures les plus anciens de tous plus sûrement encore que ceux des ceintures, car ils sont à bien grande échelle, détaillés avec une précision remarquable, et les couleurs sont généralement conservées, ce qui nous donne de précieuses

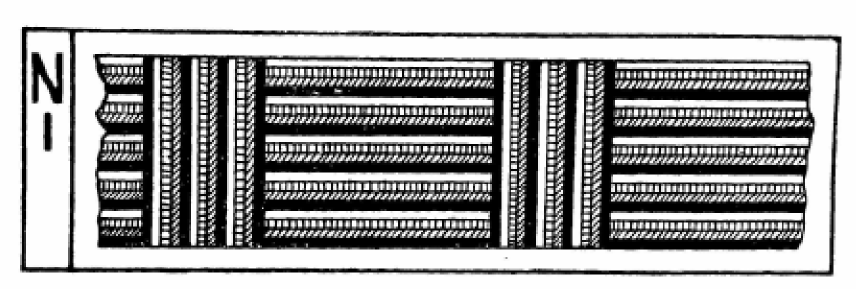


Fig. 44

indications". The authors now skip some letters and say concerning this omission in note 1 on p. 39: „Nous réservons à dessein un certain nombre de lettres entre les deux séries pour pouvoir classer au fur et à mesure les nouveaux motifs de ceintures qui viendraient à être découverts". I

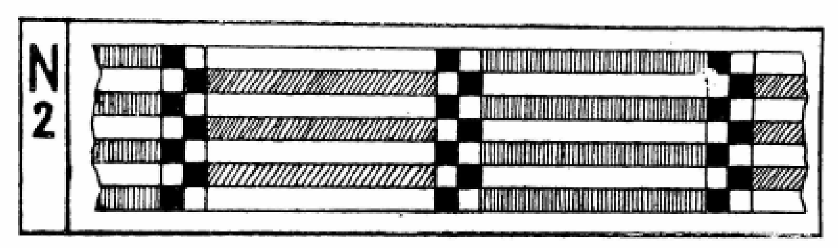


Fig. 45

shall therefore continue with the themes first discussed, N 1, 2, and 3 (fig. 44, 45, 46). According to the authors these designs are never found on vertical paintings, but only on those which decorate the upper part of the stèles-façades N 1, the bars between, and the squares which form

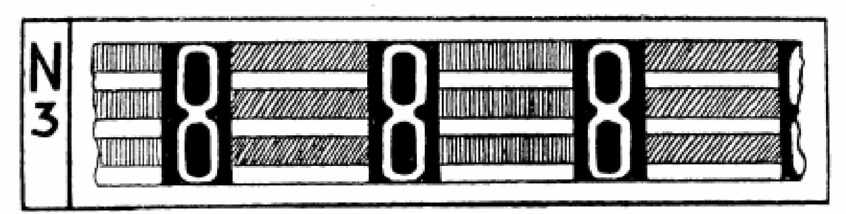


Fig. 46

the highest parts of the pillars. As far as N 1 (fig. 44) is concerned, these vertical braids consist of five bands, each of which contains four colours and is regularly broken by three vertical four-coloured bands. The colours of the vertical and the horizontal bands are the same. N 2 (fig. 45) also shows horizontal braids, regularly broken by a block design.

The horizontal braids are arranged in bi-coloured groups, yellow-white and violet-white, the position of the white shifting regularly. The blocks in the vertical braids are red and white alternately.

N 3 (fig. 46). This braid is also four-coloured, but the colours of the horizontal lines do not alternate. The block design is 8-shaped. The authors have not made these braids, although they assert that they can make them by joining the weft slackly. How they are able to produce proper work in this way, is a puzzle to me! They do not mention the alternation of the colours and I venture to say that it is impossible for 1, 2 and 3 to be carried out in card-weaving. The authors then go on to say wisely the same thing they said concerning pattern B (p. 74): „Nous croyons plutôt que les thèmes B et N sont des thèmes de décoration du cuir". Concerning the 8-pattern on N 3 (fig. 46) they are of the opinion that this is an arbitrary combination of decorative elements, which the artists of that time may have taken out of their technical connections. It is sufficient to refer to what the authors themselves say concerning the accuracy with which the Egyptian artists reproduced these designs, in order to make this assertion about the 8-pattern inacceptable.

I give herewith N constructed in three patterns by myself (figs. 47, 48, 49).

Thême O. The authors show different variations of this motif on pl. IV (1—12), but omit mentioning that, according to the original, the design on the white ground is bi-coloured and that the lines of the pattern are narrower than the white spaces in between. I have not copied this pattern as in dealing with another design I shall prove that it can be manufactured by means of plaiting with stretched threads.

Thêmes P, Q, R. As a matter of fact the authors have treated these together with F, G, and O. All these patterns show the lozenge and zigzagline principle in horizontal as well as in vertical directions (p. 76). On pl. IV they give an extensive series of experiments and assert that these specimens prove that their hypothesis is correct, and that it only remains to work them out in different colours to obtain the various decorations of the stèles-façades. But they could not fail to notice that something is missing in their evidence as they remark: „Sans oublier cependant que les peintres décorateurs ont dû styliser certains éléments, d'autant plus que la décoration était appliquée sur un quadrillage préliminaire et que les hiéroglyphes, qui devaient être disposés en carrés ou en rectangles, devaient accentuer la tendance des peintres à géométriser soigneusement même des motifs qui pouvaient être assez flous sur les prototypes". Although I am not in a position to judge how far the authors are correct concerning the placing of the hieroglyphs, it seems to me that they are wrong when they accuse the decorators of muffling out the characteristics of the original textile work (according to them: card-weaving). On the contrary we should expect those peculiarities to have been carefully imitated. I may remind the reader again of their own words: „ces dessins de tentures ... détaillés avec une précision

remarquable..." (Introduction, p. 39). How it is possible to bring these two assertions into agreement with each other? Card-weaving mostly shows a flowing character; are we to suppose that the decorators overlooked this peculiarity?

A few specimens of these series have been worked out in plaiting

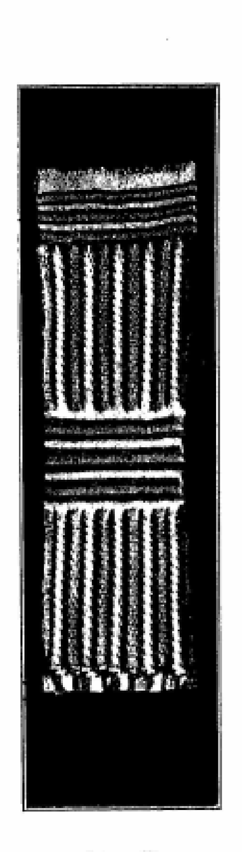


Fig. 47

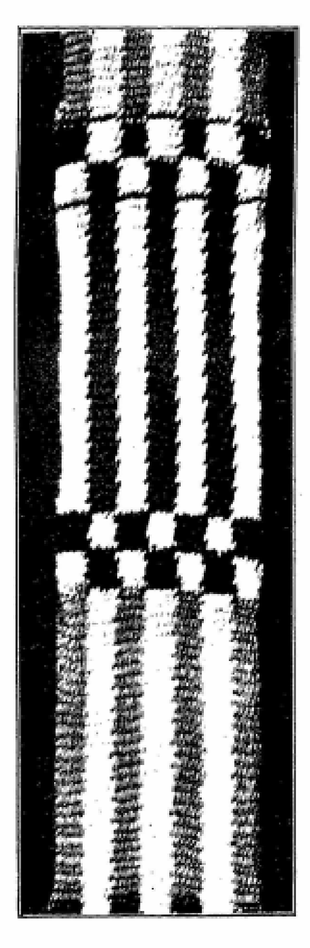


Fig. 48

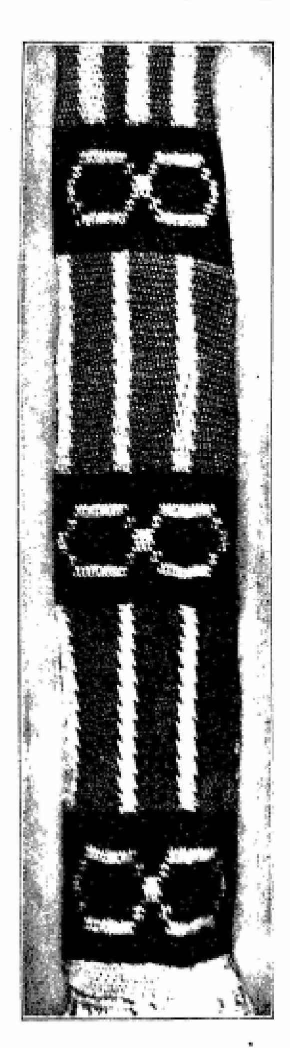


Fig. 49

with stretched threads. I have chosen the most difficult, viz. P 4 and P 5 (figs. 50, 51; v. G. pag. 42) to give evidence that it is perfectly easy to carry out sharp, accurately vertical zigzaglines, broad as well as narrow, and in different colours, and that there is not the slightest difficulty to bring about a shifting of colours even in the fine lines (see fig. 52).

Pl. 111, p. 30, shows a copy of the sarcophagus of Sebek-âa. The zigzag pattern consisting of alternating colours in the centre is clearly

discernible (fig. 50). It is hardly credible that the authors should really fancy that they have shown in their coloured specimen pl. VIII, nrs. 7 & 8, (figs. 53, 54) an exact copy of the prototype: compare my specimen in stretched plaiting (fig. 52).

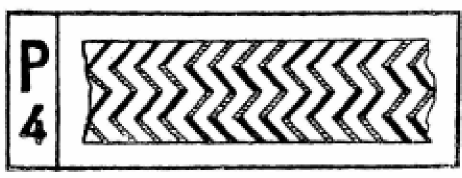


Fig. 50

In discussing the Sahoera belt I have already shown how, by inserting threads, the thin black lines were made to run into the central motif: the lozenge. I have now taken R 6 (fig. 55) to show the same thing in a heavier design. This has been plaited with three differently coloured warps; fig. 56 shows the result, which has been obtained by an entirely logical method of working. The authors admit that only by having recourse to a „tour de force" they have been able to carry out this pattern, the difficulty being this that here the horizontal zigzag lines suddenly terminate in a lozenge which is built up out of the same group of colours. The authors explain how this might be done by means of a technical trick but they have published no examples of it: they are keeping these in reserve until new discoveries shall have increased our knowledge of Egyptian designs (p. 77). They are also of the opinion that „aucun métier a tisser primitif, du type Egyptien ancien, Asiatique ou Nord-Africain moderne, ne peut produire ce châton, à moins de compliquer le méchanisme comme dans nos métiers modernes. L'existence de ce décor nous fournit donc un argument important en faveur de notre théorie fondamentale". The proof that this statement is wrong lies in the fact that stretched plaiting is done on an extraordinarily simple frame (cp. my experiment fig. 3).

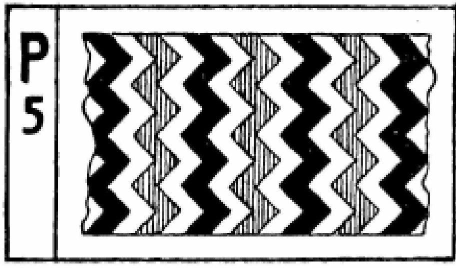


Fig. 51

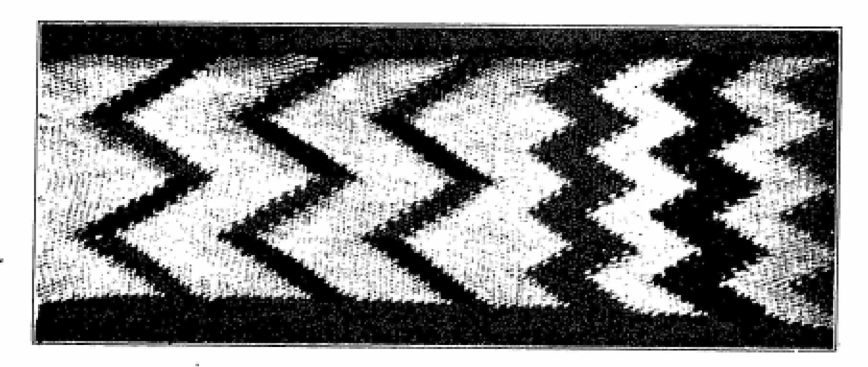


Fig. 52

I still have to say a few words concerning the designs P and R (figs. 50, 55), which are to be seen on the sarcophagus of Sebek-âa. The authors show on their plate VIII (nrs. 7, 8, 10) how this pattern looks when carried out in card-weaving (figs. 53, 54, 57). These card-weavings correspond with the thèmes P and R (figs. 50, 55). When pl. VIII, nr. 7 (fig. 53) is compared with the prototype in the centre of the stèle, it is quite evident, that there is no question of an exact copy. The motif is completely lost: the diagonal lines have disappeared and the succession of colours is incorrect. If the Cross of St. Andrew (pl. VIII, nr. 10; cp. fig. 57) is supposed to be a copy of the border of the stèle, this means that the authors have failed to notice that the succession of colours is different and that on the border of the stèle the colours are set in the white ground and are not equally divided as on pl. VIII, nr. 10 (fig. 57). The authors, however, give full rein to their imagination; they realise that they are wrong, but try to find a way out of the difficulty by saying: „Sur le sarcophage Sebek-âa on rencontre cinq thèmes . . . 1. les hâchures opposées par rapport à la ligne médiane, 2. les zigzags verticaux, 3. les grands chevrons dont les angles se situent sur la ligne médiane, 4. le grand carré posé sur un angle unique ou 5. répété horizontalement". They see a certain technical connection in these five themes, as if the successive designs were to be ascribed to some accidental cause in the turning of the cards.

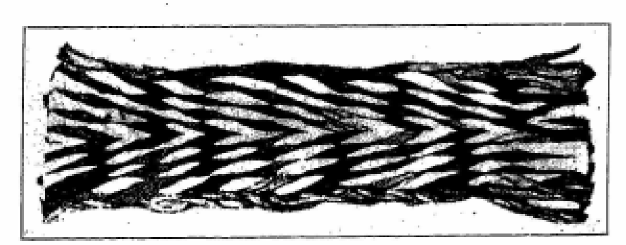


Fig. 53

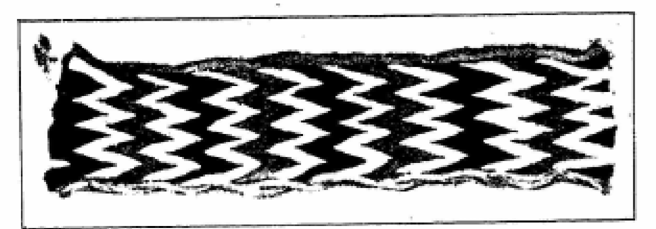


Fig. 54

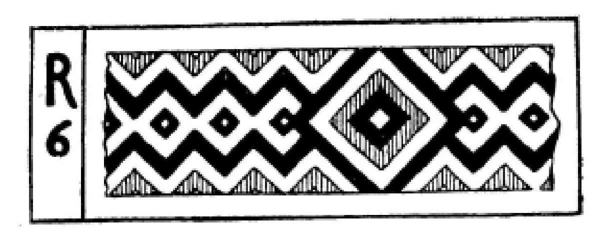


Fig. 55

„Mais le fait curieux, c'est que le motif (thème P 4; cp. fig. 50) que le peintre a utilisé comme un thème décoratif autonome, n'est pas autre chose qu'une erreur ou un stade préparatoire. Il faut une certaine habitude pour arranger immédiatement et en bloc tous des cartons en échelons des couleurs, dès le début de la mise en train du travail. On commet

très facilement des erreurs dont on ne s'aperçoit qu'après avoir tissé quelques centimètres de ruban. Le motif I, les hâchures, est l'un des premiers stades de l'arrangement en échelons . . ." The authors then give a description of how the succeeding patterns come into being by various turns of the cards. „Quand on a déjà une certaine habitude du tissage aux cartons, toutes les opérations se suivent très rapidement, bien qu'on ait avantage, si la chaîne est longue, à tisser quelques centimètres de chaque intermédiaire. Il est plus que probable, que tel a été le cas dans le prototype copié par le peintre ; il aura régardé tous ces stades comme des thèmes décoratifs proprement dits et les aura d'autant plus volontiers transposés qu'ils sont en effet tous variés quoique reliés entre eux par un élément commun. Si notre interprétation est exacte, nous aurions donc sur le sarcophage de Sebek-âa un cas complexe".

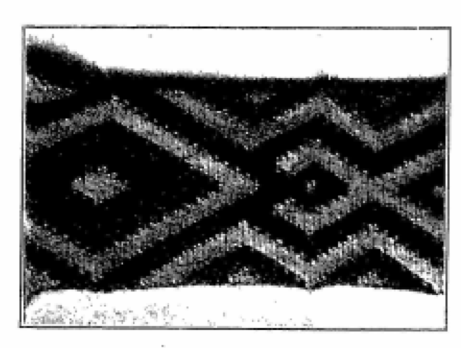


Fig. 56

Against this solution I have two objections. Firstly, if the authors had produced clear, accurate copies of the prototypes in card-weaving (P 4, R 6 (figs. 50, 55), I should not object so strongly against their assertion, but noticing that pl. VIII, nrs. 7 and 10 (figs. 53, 57) show such slack lines and lozenges, such absolutely wrong colour proportions, and a complete overlooking of the alternations in colouring, I cannot by any means accept their theory. Exactly *because* they are so anxious to obtain the succession of designs, the result of their efforts is so exceedingly poor : it is possible to make these designs better in card-weaving, although accurate copies cannot be obtained, for each pattern must have its own set of threads. Secondly, is it probable that those gifted Egyptian artists have become acquainted with vertical and horizontal zigzags and lozenges only as involuntary results of the card-weaving technic, and in the same way have discovered the connection between those designs ? Still more fantastical is the authors' suggestion concerning the sarcophagus of Rokhou (cul de lampe p. 48) : „En arrangeant les cartons en chevron de part et d'autre de la ligne médiane et les deux couleurs bleu et blanc en échelon, on obtient au retournement à la troisième duite le décor de droite ; mais si on a un moment d'inattention, et qu'on tourne une fois à la quatrième duite,

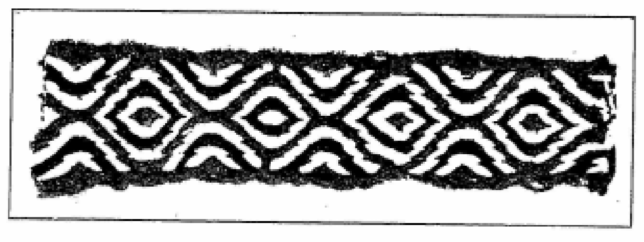


Fig. 57

l'ordre des couleurs est modifié; en continuant aussitôt à retourner de nouveau à la troisième duite, on obtient le décor de gauche, qui est identique à celui de droite, sauf que les bleus ont pris la place des blancs, et réciproquement. C'est exactement cette *maldonne* [my italics], qu'a imitée le peintre qui a décoré le sarcophage de Rokhou pl. VI, no. 5" (p. 78). It is most certain that the work destined for such beautiful monuments was not done by beginners in textile art!

Thème S (fig. 58): oblong lozenges. In order to get a copy of this theme the authors have been obliged to make a great number of experiments (see p. 79). The difficulty was to obtain a large enough space between the spindles and the red zigzag. They obtained the lozenges set in white, as it were, but not on a white ground, and the red zigzags

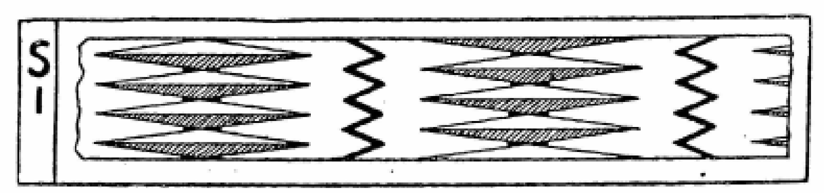


Fig. 58

almost touch the lozenges instead of being located in the centre of the white ground. It was not possible to obtain as much in ordinary card-weaving, so they applied a technic very much used in North-Africa, viz. brocading the card-woven fabric with threads, but without any satisfactory result. They also tried to get it by embroidering the braid with a needle. There is, however, no proof that this technic, which is quite modern, was in vogue as early as the time of the 1st Dynasty. By the request of the authors M. Volkert of St. Galle worked out a very complicated pattern; but the result of this too was insufficient. The authors then at last, in their own opinion at least, found a way to „reproduire exactement le ruban aux fusées" by using cards with more than four holes. The result is shown on pl. VIII, nrs. 3 and 5 (figs. 59, 60). When the original designs are compared with these specimens, it makes one speculate as to how it is possible that the authors could be satisfied with their work. It is evident, however, that they feel a weak spot in their theory as they try to justify themselves by saying: „The black point, the trait d'union between the lozenges, is really formed by the weft, which is too much visible; consequently there is some technical awkwardness or mistake, but the painters have not known this and have made use of it". The authors do admit, however, that working with more than four holes in the cards weakens the value of their hypothesis. So they suppose the braids must have been very costly by reason of the great difficulty it gave the artisan to carry them out. Concerning the white ground which contains the design and which in the card-woven specimens diminishes to such an extent that it becomes equal in size to the red zigzag,

the authors try to make good by saying that this is an imitation of the design at the end of the braid, where the lath fastens it on to the

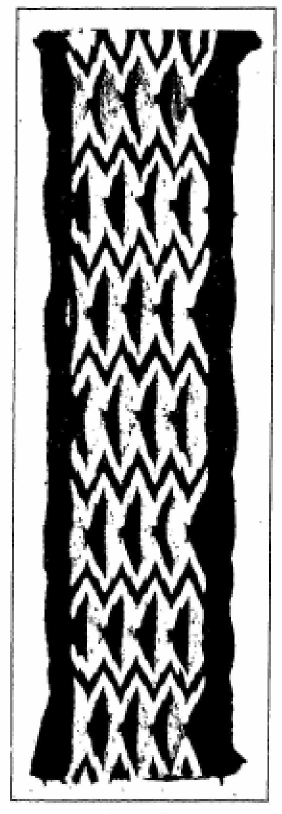


Fig. 59

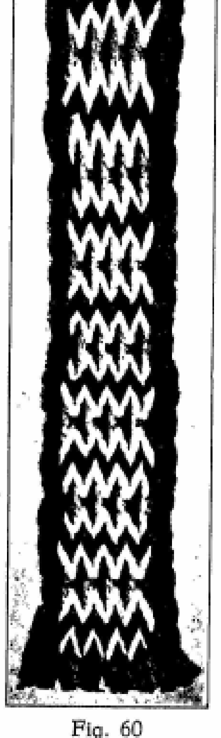


Fig. 60

wall (cp. fig. 61) „à moins d'admettre plus simplement encore que les chevrons rouges n'existaient pas sur les rubans et que les peintres décorateurs, ayant jugé que le grand espace blanc entre les lozenges était trop 'mou', y ont ajouté après coup des chevrons passant sur un morceau de bois et destinés a tendre les bandes contre les parois".

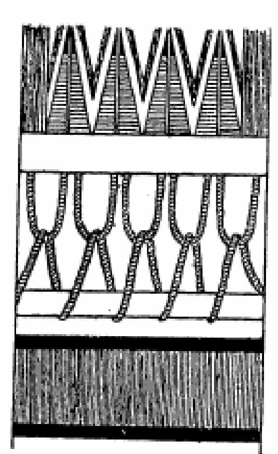


Fig. 61

The original designs placed beside them, show the exactitude of my copies in stretched plaiting: cp. fig. 62 with prototype S 1 (fig. 58) and fig. 63 with fig. 64 (Perrot et Chépiez, tome I, pl. XIV). Both specimens are worked with different coloured threads, the first with four and the second with five coloured warps and the work itself does not give one single difficulty. Working with a number of coloured warps at the same time requires, however, a highly developed workmanship and cannot be done by one person alone. I shall have to return to this later on.

Thème T (p. 45). This subject deals with triangles. The design is seldom met with, being found only on a few sarcophagi of the Middle Empire. The authors found it impossible to make this pattern (fig. 66) and believe that it has not been copied from textile work, but is an ornament only seen on pottery and found in other places beside Egypt: see copy in stretched plaiting fig. 65.

Thème U 2 (fig. 67). Draught-board patterns. According to the authors these are imitations of a quite different category of objects. They presume that the prototype was

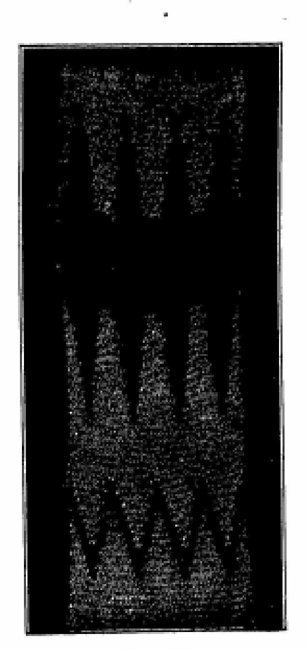


Fig. 62



Fig. 63

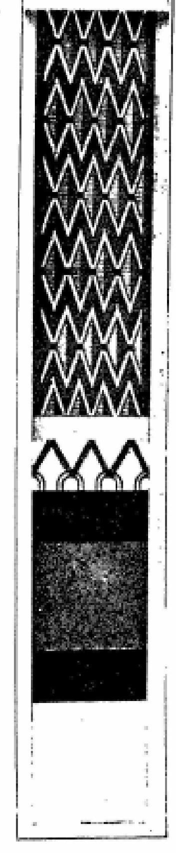


Fig. 64

the sign 'men', which has been copied and carried out in all manners of shapes and colours by the painters. The authors have made the draught-board patterns in card-weaving, but say themselves that the sides of the blocks have become notched in the process. The blocks which have been carried out in step formation and in different colours have likewise suffered. The authors believe that their specimen

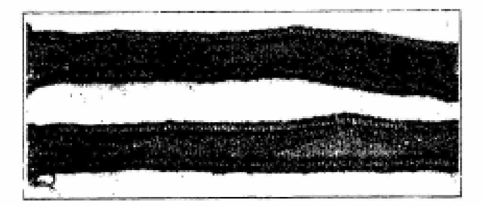


Fig. 65

pl. I, nrs 1 and 2, the vignette which is seen on the sarcophagus of Ptah-Hotep (see vol. I, pl. XIV, Perrot et Chépiez) is an exact copy of the original. They admit that in card-weaving the shapes of the squares and steps have become muffled, and give the following explanation of

this fact: with card-weaving a notched edge is obtained along the vertical side of the block. It was therefore not surprising that the decorators whose work it was to paint copies of the textile work on the walls, very soon made mistakes with regard to the numbers of notches and steps, so that in time they made their own geometrical regulations and by so doing, painted six steps ou this sarcophagus. The authors found it impossible to obtain more than four steps by card-weaving. The same argument holds good with regard to the twelve and seventeen steps which appear on the braids, seen on the sarcophagus of Hesi of Sakhara, the imitation of which would naturally have been impossible when constructed on a simple apparatus.

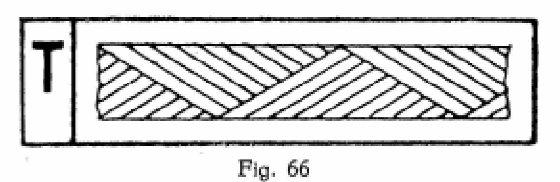


Fig. 66

Meanwhile, the authors believe that they have succeeded so well with these specimens that they have entirely crushed the theory of Braulik, who used a complicated needle system in order to attain his end. But they can only make up to a width of 7 centimetres, whereas Braulik obtains a width of at least 40 centimetres. Although I do not agree with Braulik's theory, I feel more for his accurate reproduction, in which the original character of the painting is preserved, than for the work of van Gennep and Jéquier. The specimens in stretched plaiting (figs. 48 and 69) show that blocks as well as squares can be made by this method of working.

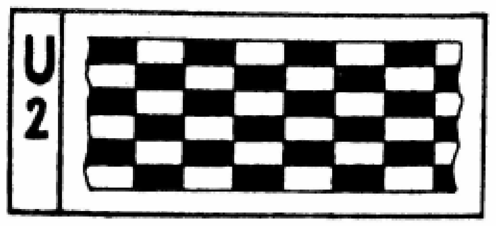


Fig. 67

The authors also think that it is only possible to get U 3 (fig. 68) by embroidering the block cross-wise with a loose thread. It is perfectly easy, however, to plait in these crosses by my method, and I applied this decoration already long ago. The colours are: green and yellow for the blocks and black and red for the crosses (Tombeau de Ptah-Hotep, Perrot et Chepiez, vol. 1. pl. XIV). Fig. 69 (front and back) shows a representation of my specimen Thème U 5. The eight triangles pattern (fig. 70). The authors cannot obtain this by card-weaving, nor can they make out, what kind of work it was that served as an example. The specimen in stretched plaiting (fig. 71) shows that it is possible to reproduce also this difficult prototype with regular alternations of the coloured triangles in the squares. The colours are red and yellow, green and black.

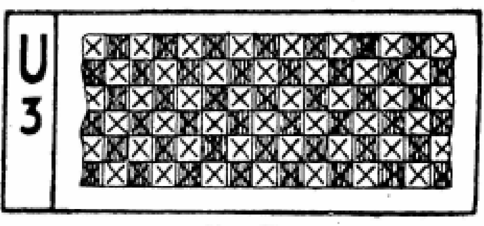


Fig. 68

In order to show that no difficulty exists in the making of steps, I decided to copy the whole vignette on p. 71 (fig. 72). It was a surprise even to myself how every thing tallied with the original and how all the threads came in the correct places for being taken up. The back is exactly the same as the front, while the two patterns, divided by the central strip, are independent of each other and end in exactly the same places as shown by the original diagram (fig. 73).

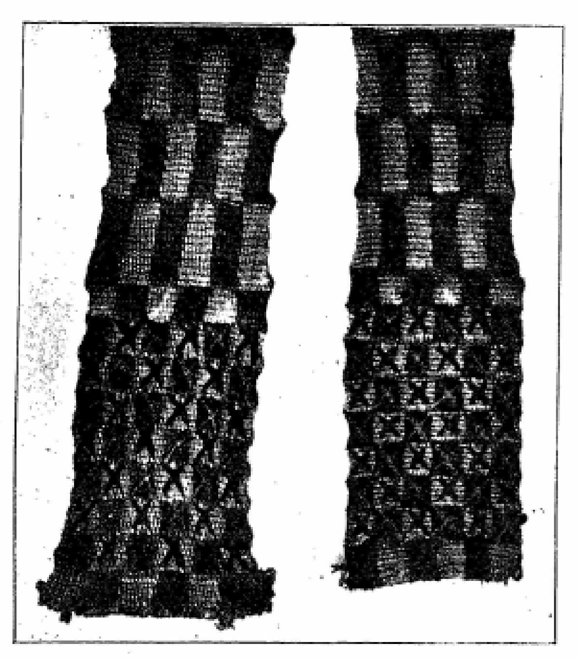


Fig. 69

It is clearly seen by this reproduction of the decoration from the tomb of Hesi that stretched plaiting is in no way limited in the making of certain numbers of alternations, and that it is as easy to make six steps as four or twelve, so that the seventeen steps that the authors speak of and which appear on the tomb of Hesi can also be reproduced in this way. I think it is unnecessary to show any more specimens of pl. I, fig. 1, as the examples of accurate alternations mentioned give sufficient evidence on the subject.

Thème V. Comb and chain patterns (fig. 74). The authors are of the opinion that this pattern is made as follows: whenever a pattern has to be commenced, it is necessary for the weaver to arrange the cards and it is impossible for him to fix his pattern immediately: he has first to weave a short distance to see how his pattern is to be worked. This initial work would have produced the comb-like effect by which these chain braids of the 1st and 2nd Dynasties were commenced or finished off (see v. G. fig. 70; p. 47). The authors have worked the chain pattern according to their own idea, by working firmly or loosely, so making the pattern long or short as the case may be (fig. 75). This produces loose, untidy work. I have placed my copy of this pattern, worked in stretched plaiting, by the side of

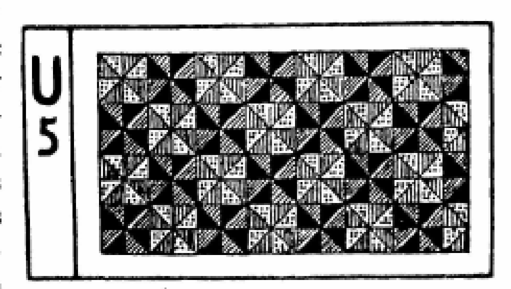


Fig. 70

the card-woven one and I feel sure that all further comments regarding it are superfluous (fig. 76).

Thème A. Notched pattern; B. Fishbone pattern; zzz. It is quite easy to carry these out in the ordinary way, both in card-weaving and in plaiting. These patterns are found on ivory and on wood-carving, also on straight braids of the 1st Dynasty. They are also met with, done in card-weaving, in North-Africa, Asia Minor, and the Balkans [1]). The authors think it is very remarkable that these three



Fig. 71

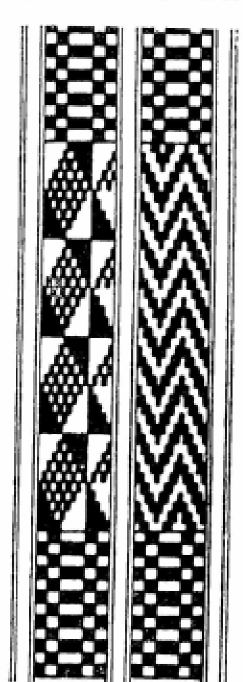


Fig. 72

patterns should be the most easy ones to carry out in card-weaving. Does this not show that only those patterns which were to be made in a simple way would be worked in card-weaving? I think I have shown that it is impossible to make *exact* copies in card-weaving, in whatever complicated and artificial ways the authors have been trying to obtain them. It seems to me that they simply stick to a premised opinion although everything points so evidently against their hypothesis.

[1]) The technic of card-weaving is much less adapted for the shaping of new patterns than the plaiting with stretched threads, so that this technic mostly shows the stereotypical patterns which are also found elsewhere (see p. 26, note 3).

The third part of their book deals with the Girdle of Ramses, which is now in the Liverpool Museum, and the woven braid belonging to the collection of Th. Graf in Vienna [1]).

The workmanship of this precious girdle has, it seems, kept many

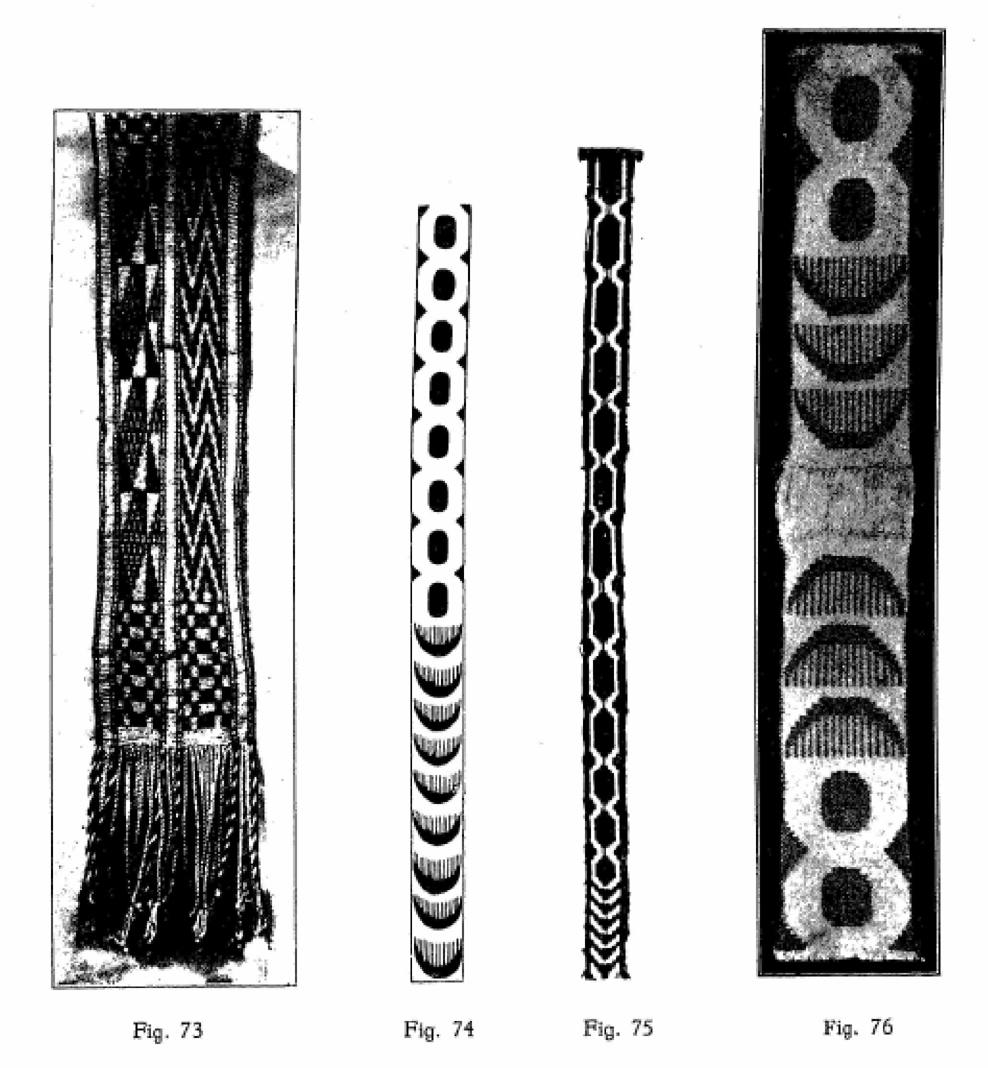


Fig. 73 Fig. 74 Fig. 75 Fig. 76

investigators busy, but up till now none of them has arrived at a satisfactory conclusion. Although I will not pretend having succeeded in solving this difficult problem conclusively, I believe that, for the time being, I have found a basis on which we can continue our research.

The theory of Mr. Lee (Annuals of the Liverpool Institute of Archeology and Anthropology Vol. V, nrs. 1 and 2) that the Egyptians should

[1]) [About this braid, made, according to Braulick, in the same way as the belt, I was not able to obtain more particulars when I was in Vienna in 1922. After the war the museums, and especially the private collections, were still inaccessible. E. N.]

have used looms as complicated as are ours to-day and that the girdle should have been constructed on such a loom, has already been refuted conclusively by Mr. Ling Roth in his treatise on *Ancient Egyptian and Greek Looms* (Bankfield Museum Notes, 2[d] series, nr. 2). If the girdle has been made on a loom, the relatively simple looms existing in Egypt at the time, must have been sufficient for the purpose.

Van Gennep and Jéquier try to explain the girdle as a product of card-weaving.

The girdle is 5.02 M. in length and has a width of 4.8 cM. at one end and 12.7 cM. at the other. This taper form has puzzled archeologists a good deal. Mr. Lee supposes that threads were repeatedly cut off during the work; Mr. Ling Roth, whose first opinion was that threads were introduced into the work, afterwards agreed with Mr. Lee. Van Gennep draws our attention to the fact that, if the girdle was made on an ordinary loom, there can be no question of cutting away threads, as this method would produce an undulation in the weaving — of which the girdle shows no sign.

The girdle shows two longitudinal ornamented strips, which are separated by a plain white ground running down the centre. By the diminishing in width of the girdle the plain white ground gradually disappears, as well as the darker band in the centre of either strip. The ornamentation of the strips is substantially alike; a queer difference is, however, to be seen in the small white crosses. Mr. Ling Roth says about this: „The crosses are neither the same size nor shape in the two columns and curiously their white hafts in both columns point to the left instead of one row pointing to the left and the other to the right. Then again, the white point at the right apex of the zigzag on the left corresponds to a red point at the left apex on the right-hand zigzag, but if the girdle had been woven on an advanced loom with dobby and harness these points would have been red in both places". Another difficulty is presented by the fact that the girdle has the same appearance on both sides: this fact in itself proves that Van Gennep's opinion cannot possibly be right. Yet Van Gennep and Jéquier hold firmly to their hypothesis and try to solve this contradiction as follows: „C'est un fait à première vue déconcertant, que l'envers de l'écharpe est identique comme décor à l'endroit, ce qui ne peut être obtenu ni par le tissage aux cartons, ni avec un métier ordinaire, lequel produit un envers á fils flottants sans dessin aucun, si l'on emploie l'armure taffetas avec réserve, et un envers à peu de chose près identique à celui du tissage aux cartons si on utilise quatre remisses. Il est impossible avec n'importe quel métier d'éviter que l'envers soit précisément le contraire de l'endroit" . . . „Il vaut mieux admettre, par contre, que l'étoffe a été repliée juste au milieu de sa longueur et que la forme primitive était exactement celle de la coupe d'un double tronc de cône. On aurait donc eu une étoffe primitive de onze mètres de long" . . . „Peut-être l'écharpe a-t-elle été utilisée dans toute sa

longueur par le vivant et repliée seulement par les ouvriers funéraires afin d'en envelopper la momie. Il se peut aussi que, si elle n'a pas été cousue, les liquides de l'embaumement aient cependant collés les deux faces du revers exactement l'un à l'autre et que la finesse des fils rende risqué toute opération de dépliement.

Ni M. Lee, ni M. Ling Roth n'ont tenu compte de cette particularité qui doit être expliquée avant que l'on puisse accepter quelque réconstitution technique que se soit. Il faudrait examiner avec soin les deux extrémités, et même faire une coupe anatomique, afin de discerner: I. si la nappe des fils est double, quadruple ou à 8 épaisseurs; II. si les fils sont cordés les uns autour des autres; III. si l'extrémité la plus large est un repli, et dans le cas contraire, si on peut constater une terminaison normale du travail ou le résultat d'une section".

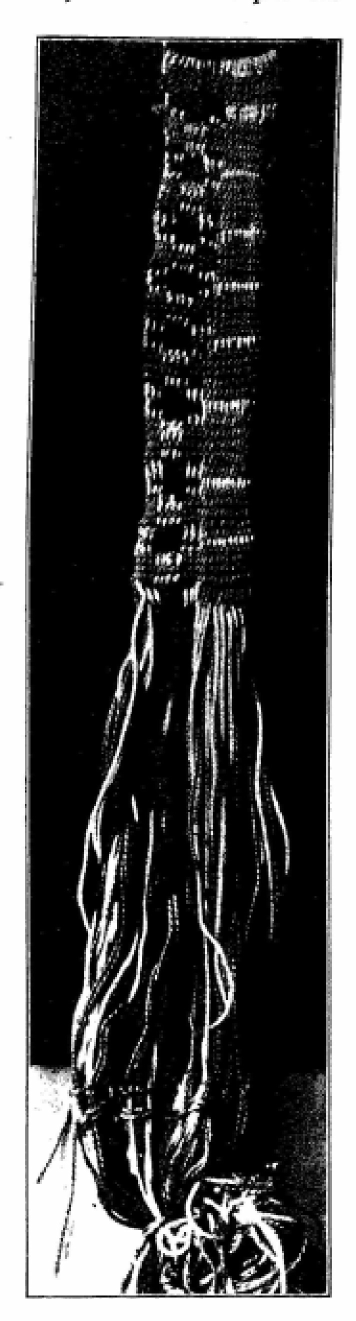


Fig. 77

That the girdle has been made by card-weaving seems impossible to me anyhow, but I cannot help expressing my astonishment that van Gennep and Jéquier suppose a casual doubling of the material to bring the patterns together to such an extent that the top pattern should completely cover the one underneath. This is a supposition which no textile worker would accept. The authors have also tried to solve the increasing in width of the girdle by their method of working described on p. 69 of their book. As I have already shown, I cannot agree with their theory.

I tried the same technic for the girdle as for the belts and braids, but could not obtain the white haft of the *ankh* pattern as shown by the photograph running over one stitch; two or three threads always appeared, especially when I inserted a thread. I discontinued this method and used in its place a simple twisting together of two threads (similar to the „Doppelfadentechnik") and was surprised with the results. The white hafts came exactly into position over one stitch and the direction of the stitches, which, when worked in stretched

plaiting, was too much slanting, became exactly the same as on the original.

I stretched three loose warps, green, bronze, and white, over a string and weighted them slightly with small pieces of lead. I worked with the aid of another person, passing the warp threads backwards and forwards in accordance with the pattern. The ankh patterns now appeared on both sides; they did not cover each other exactly; the difference amounted to half a pattern. By setting the warp threads in regular groups of six, and making a loose chain, which enclosed each group, I was not only able to keep the threads in place, but could also work with them without any confusion.

When I applied to the „Free Public Museums", Liverpool, for enlarged photographs and information concerning certain questions, Dr. J. A. Clubb, curator of the museums, sent me a clear description and at the same time answered my question as to whether there was a difference in thickness in the white central parts of the borders with: „Yes, the white part feels slightly thinner".

On the photograph of the girdle a thicker stitch is clearly discernible by the side of each haft; this thick stitch would be caused by the regular concealing of one or more white warp threads which at regular intervals are taken along with the weft thread and in this manner are worked away to the side, where they are cut off: this gradually decreases the plain white ground of the girdle and at the same time enhances its beauty by means of the curious variegation made by the thicker lines.

To my question as to whether the weft thread was often seen, Dr. Clubb said that he thought that „it was very occasionally visible". This exactly tallied with my own specimen.

[Unfortunately the authoress was never able to carry on her experiments. I have, however, shown here a copy of the ankh pattern made by her. She has made no more specimens of the girdle so that her hypothesis concerning the decreasing has not been proved experimentally (fig. 77). The authoress herself found the technic of this costly piece of work so complicated and so difficult to discover with the help of photographs alone, that she intended not to publish anything about it before she should have seen the original. E. Nierstrasz.]

IV. The beginnings of textile art

However hazardous it may be to make, with any confidence, a statement concerning the birth of human culture, yet I think we may assume that one of the first manifestations of the waking of man's intellect was connected with textile work, as the want of protection against too severe cold or too intense heat by covering or screening must have made itself felt from the very beginning. Animals' skins certainly belong to the largest coverings, fit for this purpose, that were supplied by nature. In tropical countries large leaves and leafy branches are sure to have served this aim. This much may safely be stated but as to the *how* our evidence is sadly defective. A moment's reflection will convince anyone that it is impossible to find out the origin of an art the beginning of which belongs to remote prehistoric antiquity. However far we may go back within known periods of culture, we shall not find the most primitive manifestations: we are standing before an enormous gap, which will probably never be filled up. At most we may succeed in bridging it over, that is: by progressing in a natural way, along a logical line of thought, we may acquire some knowledge about the methods of working.

In such a study, perhaps more fitly called „tracing", we shall in the first place have to make use of what has been brought to light by excavations. In examining this valuable material I often met with the insuperable difficulty of not being able to examine it otherwise than by looking at it, and I perfectly understand Karlin's complaining of the difficulty and unsatisfactoriness of an investigation made only by looking at the surface of things.

Next to these fragments found in the earth, which are very scarce owing to the perishableness of the material, we have to trace what work is still in existence and is still produced by the now living uncivilized tribes. Ethnographic literature certainly makes us acquainted with various sorts of work done by the peoples of Central Africa, Asia, America and other parts of the globe. In perusing these writings, however, one repeatedly meets with great difficulties, caused by the fact that, generally speaking, the learned investigators have occupied themselves much less with textile work than with other subjects. Was this of less importance to them? Or did they feel rather insecure on this ground? They were convinced of textile work playing an important part in the natural development of those peoples; but nowhere one finds a detailed description of *how* these things, pictures of which are to be found in any ethnographic description, were made. It is true that descriptions are given of the apparatus on which they are made, but this does not seem to me

what is most important. The most important thing is, in my opinion, the work done by man *himself*. Hence I wish to mention, as a third important object of our investigation, the apparatus consisting in the human body itself.

Our hands are, as far as we know, in the main the same as those of the human types who preceded us; so is the length of the feet, the span of the arms and legs etc. We Westerners have forgotten the use of our feet for working purposes, but such is not yet the case among many uncivilized peoples. Walter E. Roth gives some very good illustrations of this in his treatise „Some technical notes from the Pomeroon district" (British Guiana). What else is grasping, holding and twisting than using our own implements, viz. our limbs? Is not binding principally a gathering together with the hands, and what implement can easily replace the delicate working of finger and thumb? What instrument can grasp more deftly than the hand with five supple fingers? These, our own tools as it were, determine what the result shall be.

From the numerous plates showing men and women working I have but very rarely been able to discover *how* they held their arms or feet or body, which is, for me, the quintessence of this simple working; so those plates, showing the apparatus used, satisfied me only to a certain extent. Only in the detailed work by Otis Tufton Mason „Aboriginal American Basketry" did I come across the same idea: „The first and most versatile shuttles were women's fingers".

As the intellect became more fully developed or as culture progressed man would begin to use appliances, and it is most probable that in many cases these were discovered by chance, and certainly for the greater part by the work itself, so to say.

Weaving has, already in early times, been playing a dominant part in the development of the textile industry. It seems to us so simple, now that we can make almost anything we like on the so much improved looms of to-day; it is difficult to find out, even approximately, how this ingenious work, which has had such an enormous influence on the development of culture, was arrived at. It is therefore not surprising that most authors nearly exclusively occupy themselves with the weaving itself, also in its primitive state, but give little heed to its prehistory, which must have covered a much longer period than the time that has elapsed since the date of the first weaving that has been discovered.

From the material brought back by travellers, from their reports, and from things brought to light by excavations theories have been built up concerning a possible line of development of textile art.

One theory is that the principle of weaving was discovered by means of the „one in and one out" system in the plaiting of reeds and twigs for walls of dwellings, for hedges, enclosures etc. Ephraim says with regard to this: „Ein Anzahl von Stämmen wurde senkrecht neben einander in den Boden gesteckt und zwischen ihnen wurden Ruten hori-

zontal in der Weise verflochten dass jede Rute abwechselnd vor und hinten einen Stamm zu liegen kam. Um das Gefüge fester und dichter zu machen wurde es von Zeit zu Zeit, vielleicht nach jeder neuen Rute, gegen den Boden zusammengepresst. In dieser Art des Zaunflechtens ist das Prinzip der Weberei schon deutlich gegeben: die Stämme bilden die Kette, die Ruten den Schuss, das Zusammendrücken des Gefüges wird später von dem Laden übernommen" (Mittheilungen aus dem Städtischen Museum für Völkerkunde zu Leipzig, Band 7, Heft 1, p. 6). Mrs. von Kimakowicz-Winnicki writes in her book „Spinn- und Webewerkzeuge" (p. 30): „Mit dem ersten Zaun, ob dieser die Wand einer Hütte oder die Umfriedung eines Hofes bildete, und der aus ein Anzahl von aufragenden Stäben bestand, zwischen denen andere in horizontaler Lage eingeslungen waren, war das Prinzip des Webens entdeckt. Die senkrechten Stäben bildeten die Kette, die liegenden den Einschlag. Hieraus haben sich sämtliche Arbeiten der Jetzzeit, bei denen Stäben oder Fäden zu untrennbaren Flächen vereinigt werden, entwickelt... Während sich die Weberei bis zum eben geschilderten Stadium entwickelte", [by this is meant the discovery of the perpendicular frame on which the threads are warped and the weft threads inserted through the warp threads evenly and unevenly, with the fingers, a needle, or even already with a stick (dividing-sword or beater) making a shed] „hat sich von ihr eine andere Kunst abgezweigt, die, solange gesponnenes Garn fehlte, gewiss die Oberhand behield und reichlicher in Anwendung kam als das Weben. Es ist das Flechten". So Mrs. von Kimakowicz, while she agrees with Ephraim, has drawn up a second theory, viz. that plaiting did not precede weaving, but that it branched off from weaving before the latter could reach its highest development. Buschan, on the other hand, believes that plaiting preceded thread-weaving, and supposes weaving to be a very highly developed art of plaiting. He supports this opinion by referring to remains of textile work of the Swiss Lake-dwellers, although it is hardly possible to distinguish from these whether they are plaited or woven (Ueber Praehistorische Gewebe und Gespinnste, 235). Otis Tufton Mason says: „Basketry" [pierced work, with pieces of bark or splinters stretched between the weaving or stitching] „is the mother of all loom work" (on p. 188 of his well-known book). So he accepts the first theory, but does not look upon any particular method of working as a starting-point for weaving, whilst he indeed specializes two large groups: woven and coiled work: „There are, as before mentioned, two absolutely different kinds of technic employed, dividing basketry into woven and coiled. The former leads to the loom, the latter to the needle. It is not correct to speak of warp and weft in the latter, only in the former; the parts of coiled basketry are the foundation and the sewing" (p. 193).

Dr. Max Schmidt in his „Indianer Studien in Zentral Brasilien", p. 228, describes the transition from plaiting to weaving as he believes to have

found it among the Guato: „Den zweiten Ausgangspunkt der Flechterei und zugleich der Weberei bilden jene grosse Binsenmatten, bei welchen eine lange Reihe von Binsen durch Querfäden mit einander verbunden wird. Bei den Moskito-Wedeln und den grossen Moskito-Netzen treten an die Stelle der Binsen lose zusammengedrehte Faserbündel der Tucumpalme oder Grasbündel. Diese Flechtmethode, welche über ganz Amerika — Nord wie Süd — verbreitet ist, beruht einfach darin, dass zwei Fäden um sichselbst geschlungen werden und gleichzeitig bei jeder halben Drehung um sichselbst eine der parallel zu einander verlaufenden Binsen oder Faserbündel umschlingen. Schon dann, wenn der Doppelfaden einmal alle diese Längsfäden der Reihe nach umschlungen hat, sind diese in die zum weiteren Geflecht erforderliche Lage gebracht, in der sie genau der beim Gewebe mit Kette bezeichnete Gesamtheit von Fäden entsprechen. Da auch der Doppelfaden in seinem weiteren Verlauf wie der Durchschlagsfaden beim Gewebe abwechselnd die Längsfäden von rechts nach links durchläuft, so möchte ich im folgenden wenigstens für die Längsfäden den Ausdruck „Kette" von der Weberei her übernemen. Der Querfaden lässt sich dann, um ihn von dem in unterschiedlicher Weise verlaufenden Durchschlagsfaden zu unterscheiden, passenderweise einfach als „Doppelfaden" bezeichnen. Wir werden später bei der Darstellung der Gewebe bei den Guató noch ausführlicher darauf zurückkommen, wie auch dort die Fäden der Kette nach oben geschilderter Art durch den Doppelfaden in die zum Gewebe erforderliche Lage gebracht werden, so dass wir in den einfachen, mit der Hand ausgeführten Geweben der Guató deutlich den Uebergang von der Flechterei zur Weberei erkennen können. Ohne Begleitschaft dieses der Flechterei angehörenden Doppelfadens kommt die Weberei bei den Guató nicht vor".

Erland Nordenskiöld, in his „Ethnographische Analyse der materielle Kultur zweier Indianerstämme in el Gran Chaco (Südamerika)", p. 27, mentions a similar sort of mats for lying or sitting on, but he can say nothing concerning the origin of them, and in no other place that he visited did he find precisely the same kind of mat. Sanchez Labrador found them amongst the Chané and Mbayá (Kadiueo) and, as mentioned before, Max Schmidt among the Guató.

It must be evident that the most current opinions concerning the origin of plaiting and weaving do not tell us very much; the most generally accepted idea is that the technic of plaiting and weaving was taken over directly from nature (cp. e.g. Mrs. Kimakowicz—Winnicki and Ephraïm). This, however, is not to be accepted off-hand. Any experienced worker will know that the method of working is chiefly determined by the work itself, and that it would not be possible to apply the same kind of work to rough material as to supple threads. Why? Because they both possess entirely different properties, and each requires a different manipulation.

Often, when reading articles on textile work, it seemed to me as if

the authors believed that the prehistoric people had sought for some known method of working, i. e. that they wanted to weave and now had only to look for the way how to do it. This is exactly the reverse of what must actually have been the case. It is not to be wondered at that this idea is accepted, especially by those who are ignorant of textile work, as there are so very few ways of binding, and these are continually being met with, although in different circumstances. Take, for instance, the mooring of a boat. The ropes are flung out and twisted spiral fashion round a fixed object on the quay side, but this twisting could not possibly be compared with the making of the finely coiled baskets of Indian manufacture, and yet the underlying principle of the two things is exactly the same. It cannot be said then that one technic has led to the other without further ado, or that one has been intentionally taken over from the other. On the contrary: it is the material that has the greatest influence on the work; it is the determining factor.

To show that I do not exaggerate in making these assertions I would draw attention to the fact that Prof. Ephraïm and Mrs. Kimakowicz, whom I have mentioned before, find the principle of weaving in the construction of wall foundations, and Mrs. Kimakowicz goes so far as to say that weaving preceded plaiting, and that only the fact that warped yarns were not yet in use caused man to make shift with plaiting (thus ascribing to man the gift of foresight, making him patiently wait till he should at last have a full abundance of materials, in this case yarns). The „in-and-out" system, found in wall constructions, for which purpose the roughest materials were used, is said to have given rise to weaving. That this same „in-and-out" construction is later found again in weaving does not point to any relationship between the two, as the most pliant materials are used in weaving. Ages and ages must have elapsed before man commenced to employ the „in-and-out" binding with the most pliant materials, which had to be strongly warped to get this kind of binding; one is so apt to forget how few ways of binding there really are. According to my opinion, then, it is entirely wrong to speak of any relationship in this respect. How very different it must actually have been. How constantly new things, slight in themselves, must have presented themselves to the mind of man through the work itself. How this ingenuity must have seized upon all those small things and gradually developed them to established customs and to the use of established implements. To discover this particular line of development is the task of the ethnologist: not passing off the matter with all sorts of general statements, but collecting, piece by piece, information pointing to progress.

It has struck me how Prof. Max Schmidt, in his „Indianerstudien", goes through the subject with great strides, and says that fabrics in which the threads are regularly arranged according to the „doppelfaden" technic, found in America from North to South, clearly show that here is to be found the transition from plaiting to weaving. Why? Because

two technics are to be found in one piece of work? Is it so, then, with these technics that the one is to be derived from the other? Certainly not. What is the „Doppelfaden"? Where does it come from? What is the reason of the ever-increasing application of twisting? Why should this technic pass directly into the „in-and-out" binding system, in which no further binding takes place? It seems to me that here we can by no means speak of a transition from plaiting to weaving, and that a large transition stage between the two technics is missing.

It so frequently happens, in our own working, that a certain technic must serve as a temporary help, in order to bring the other to greater perfection. Take gobelin work, for instance. A chain is often crotcheted with a separate thread, making a kind of movable reed through which the warp threads run; but this does not imply that there is any direct relationship between crotchet and gobelin weaving.

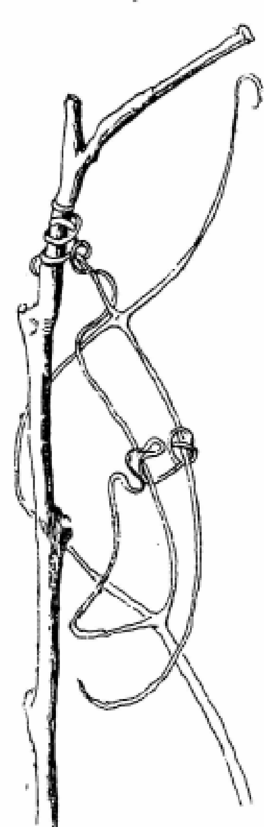


Fig. 78

In my opinion the links must be carefully looked for; the reason for stitches being set in one way and not in another; what is the advantage of every method and the reason of its disappearing. It is therefore necessary that the technics discovered by excavation and the technics of the uncivilized races be thoroughly studied. We already possess a few such studies, as by Mrs. Schinnerer, Mrs. Lehmann-Filhès, C. Crawford and O. T. Mason — but much more must be done in this direction, and researches must be made to find the connection between the various technics. Dr. Erland Nordenskiöld gives a very good example of this by pointing out the use of various implements and the technics employed in different parts of America (El Gran Chaco). It must be more and more realized that without „real work" it will be impossible to obtain any results.

I have already mentioned that there are but few forms of binding. In the binding together of two elements, a twisting of one round the other always takes place. In nature we see how tendrils twine themselves round one another, and how the weaker coil themselves round the stronger (fig. 78). Is it possible that this coiling, clutching, twisting action is merely accidental? Is it not rather the most logical form of binding? Does not this coiling clutch also lie in the clasp of man's hand? The ability of binding like or unlike elements must have been one of the first necessities of life that had to be acquired by primitive man. Lengthening, strengthening and solidifying are certainly the

first technical manipulations derived by man from the examples given by the surrounding nature in every climate. The material too for this purpose was supplied by nature, in the form of branches and twigs, rushes and grasses; by joining together these, either of the same kind or of different kinds, usefull objects were made. From this I would conclude that gathering together, binding has been one of the first technical manifestations, and that the origin of textile art is to be found in the different forms of binding.

When two objects have to be joined together, e. g. two sticks, or a stone and a stick, this can be effected by wrapping round them some more pliant material (see fig. 79); if they are separated without damage to the binding element, a spiral is the result (fig. 80). Twigs and branches will have to be twisted round each other spiral fashion, for the purpose of strengthening, or increasing of length (see fig. 81). In this way string and thread can be made by strengthening and lengthening fibres.

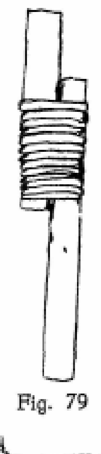


Fig. 79

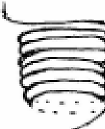


Fig. 80

We have now seen that the twisting movement is a natural one; starting from this point I will go on to consider what technics in the textile art have employed and developed this principle. During the many years that I have practised textile work I have always been impressed by the great part the twisting movement plays in it. I constantly meet with it, in sewing, plaiting, and in needle coiling. It seems to me, then, that the spiral is the foundation of the textile art, first because it is produced by the simple manipulation which is to be affected without the aid of any implement, and secondly because such actions as binding, strengthening, and lengthening belong to the first necessities of life to man. I cannot do otherwise than proceed from this standpoint and build up my theory on it.



Fig. 81

Before continuing I must mention that I have always based my hypothesis on the fact that textile work is, of its very nature, simply and logically constructed. Whenever, in my investigations of a technic, I come across anything exaggerated and far-fetched, I know that I am on the wrong path, although this does not exclude the fact that some technics may be very complicated; there must always be a simple idea running logically through it; this I have always taken as a guide in my research.

The spirals may, as I have already mentioned, be compact or extended

in form; this is of course determined by the material, the method, and the object of the work. If a single twig or rush give insufficient strength, more of them twisted together will serve the purpose. Thus a rope was made for me, by a fisherman, at a moment when I was away from home; it was perfectly well fit for the purpose it was wanted for (fig. 82).

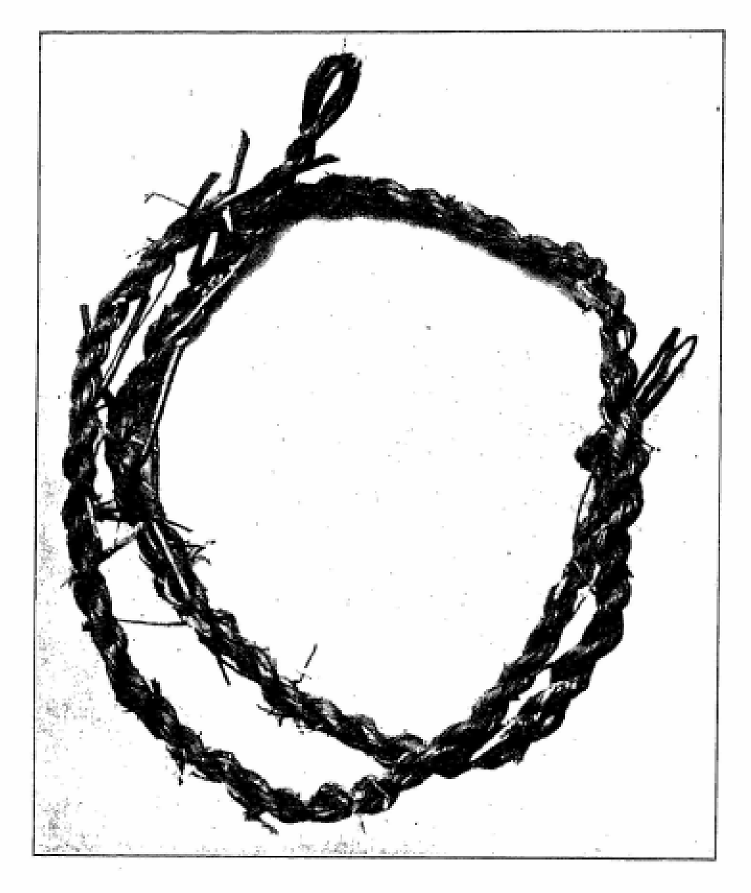


Fig. 82

The whole principle of spinning is founded on this twisting together of long spirals, which can always be lengthened. All ropes, strings and threads are constructed in this way and clearly show the principle of the stretched spiral. What the first workers did with the material, that they found in nature would depend upon what kind of material it was. The influence of the material is therefore such a strongly determining factor that it was obvious to me that I must begin my investigations with

I. The method employed when the material came ready for use from nature, and

II. The methods when the materials had first to be prepared for the work.

A long period of development lies between these two stages. Max Schmidt, in his book „Indianernstudien in Zentral-Brasilien", shows us a good

example of how Indians bind poles together with creepers, preparatory to cutting a canoe out of the trunk of a tree (p. 53).

Should the materials found be thin and irregular, such as fibres, it can hardly be supposed that they were adapted for working purposes from the very beginning; so it seems to me that e.g. the stretching and twisting of cotton fibres, to make them fit for use, is a later process. So, where it can immediately be ascertained that the material itself gives rise to various methods, there still remains a difficult problem, viz. to determine how and in what direction progress was made. To stare blindly at one point of development is, I think, quite a mistake.

Walter Hough, in his book „Culture of the ancient Pueblos of the upper Gila Region, New Mexico and Arizona", p. 68, mentions slightly twisted cords used in the making of feather clothing. A downey turkey feather is inserted in every twist of two threads, which are made of finely split yucca; by this means a soft, flexible stuff is made, which is in all probability warmer than bearskin or buffaloskin. Cord of finely split yucca, spun by means of spindles with disk whorls, is also found in these parts as well as amongst the modern Pueblos. It is impossible to ascertain anything certain with respect to the line of development of this work.

In parts where fishing is done, as may still be seen e.g. in America among many aboriginal tribes, enclosures and hedges plaited from reeds are found in the rivers, upright branches doing duty for posts, which are bound together by twigs twisted together (twined fish-traps, Mason, op. cit. fig. 120, Virginia). Animals also make such traps: a good example we see in the spider.

Numerous other instances could be mentioned of how climate and manners of living determine the different manifestations of textile work.

Those branches twisted spirally together form as it were a weft, which is well adapted for holding in position the reeds or branches which are placed at large distances (fig. 83). This method is still adopted in basket-

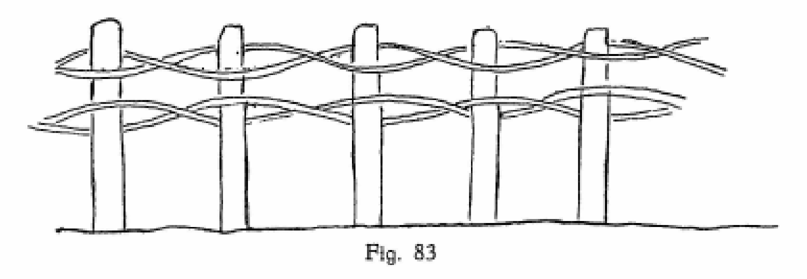


Fig. 83

making. Large surfaces, being rapidly made by this simple process of binding with a double thread, must already have been of great value in the oldest times. If we take into consideration that the rational and natural method of working is this twisting together of two pliant materials and inserting between each two twists a firmer element, is it then to be wondered at that so many ethnologists have discovered this method

in all parts of the world and among all kinds of peoples? I myself found it in the fragments from Robenhausen, that is to say from the time of the Lake dwellers (see my criticism of Götze's theory). It is difficult to say whether this has more to do with plaiting or with sewing, and so it appears that these two textile manifestations are closely related.

If I had to give a clear definition of sewing, I mean of what I consider to be the most primitive manifestation of it, viz. fastening, I should again refer to the form of the spiral. In plaiting two pliant elements are twisted round each other; in fastening two pieces together the plaiting in of a second element takes place through two other elements similar to each other. I presume that the twisting together of twigs, or rushes, must have led to the plaiting of pliant materials one through the other, and that the fastening together of supple materials led to sewing. When, for instance, in cold climates animal skins had to be fastened together, it will have been necessary to make a number of holes in each one, down the sides, in order to draw thin strips of leather through them. It is quite plain to see that this method of fastening is done spiral fashion (fig. 84). Would it not have been more natural to first lace the holes

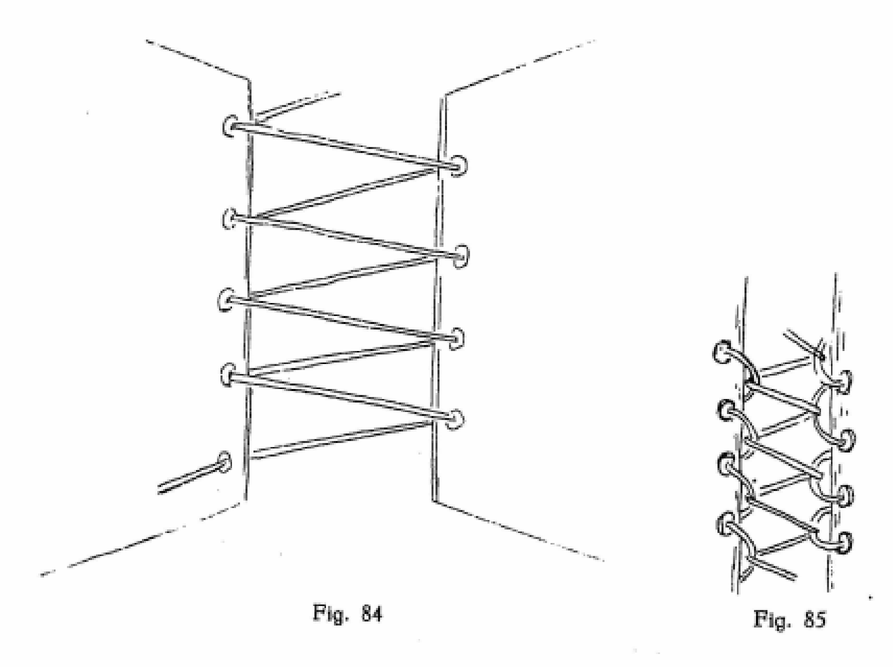


Fig. 84 Fig. 85

along, in order to make the sides stronger, before binding them together with another strip of leather (fig. 85)? Experience will have been the teacher, and the necessity for preventing the tearing out of the holes will certainly have furthered inventiveness.

The greater flexibility arising from this method of fastening together is an advantage which cannot pass unobserved. It is also possible that the elegance of the more open work had its attraction, and that these

two factors, one of use and the other of beauty, led to the lacing in of a second strip of leather and yet another, thus giving rise to open work (see Weule, Kulturelemente der Menschheit, p. 64). An example of this kind of fastening may perhaps be found in the side pieces of bags from El Gran Chaco, concerning which Erland Nordenskiöld speaks in his „Geographische und ethnographische Analyse der materiellen Kultur zweier Indianerstämme in El Gran Chaco", p. 206 (technic 7, p. 205, amongst the Ashluslay). These movable side pieces have made the bags much more practical for use. Hammocks made on the Ivory Coast (fig. 86,

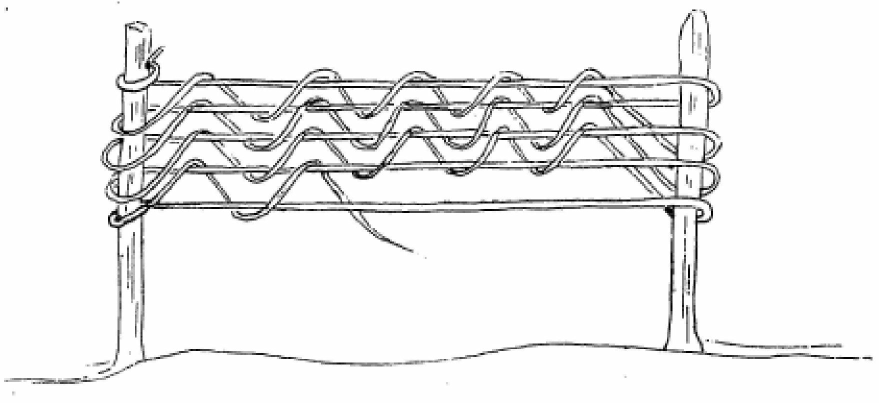


Fig. 86

Tine Frauberger, Spitzenkunde, p. 23), by the Pekas Indians in Brazil, by the Greenlanders, and in Guiana by the Guarauna Indians (a hammock in the Harlem museum in which patterns have been worked) all display the same technic; after the same method must have been made fig. 87: rope band from Lake Sentáni, North New Guinea, (Nova Guinea, Exped. 1903, Vol. III p. 82 and plate XIII fig. 5). The same kind of work, but in a simplified form, is to be found in different places. For lack of a better name for this technic I will call it „needle coiling"; see also fig. 90: technic of rope braid from N. Guinea in Museum für Völkerkunde, Berlin (nr. 4307), and fig. 91: sewing work from Egypt, 4th — 6th century b. Chr. (cf. Schinnerer, Antike Handarbeiten 25).

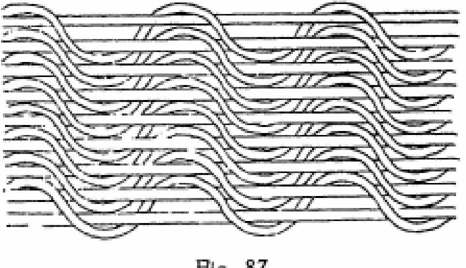


Fig. 87

I have just mentioned the hammocks made on the Ivory Coast, and in Guiana, and the rope braid made in New Guinea. As figs. 86—87 show, when the work is finished and has been taken off the warp beams,

it is difficult to see by the warp threads or stitches whether it has been worked with a needle, i. e. whether a method was employed by which

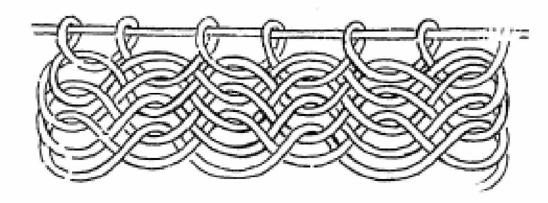


Fig. 88

the thread twisted round a spool was worked through a warp (fig. 92), or by plaiting, in which the threads are twisted with the fingers (fig. 93).

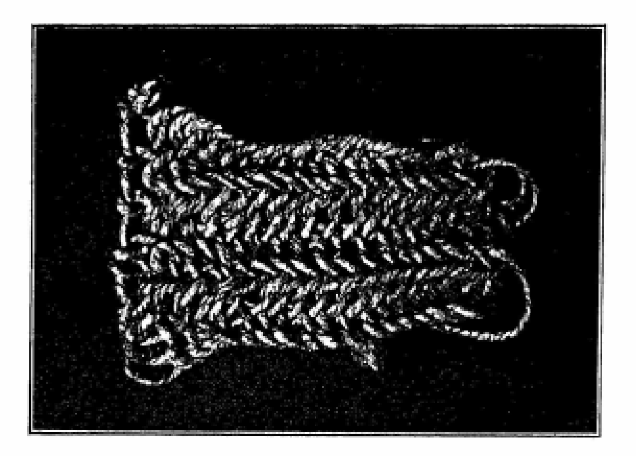


Fig. 89

I therefore obtain the same result with the so-called needle coiling as with warped threads; on account of articles found in the Egyptian tombs

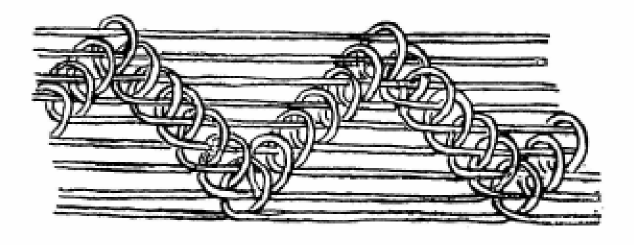


Fig. 90

worked in this technic it has incorrectly been called „Egyptian plaiting".
Needle work and plaiting are certainly very closely related as regards

origin. Probing the technics to the bottom I should feel inclined to say that needle work preceded plaiting. Suppose a net made in this simple

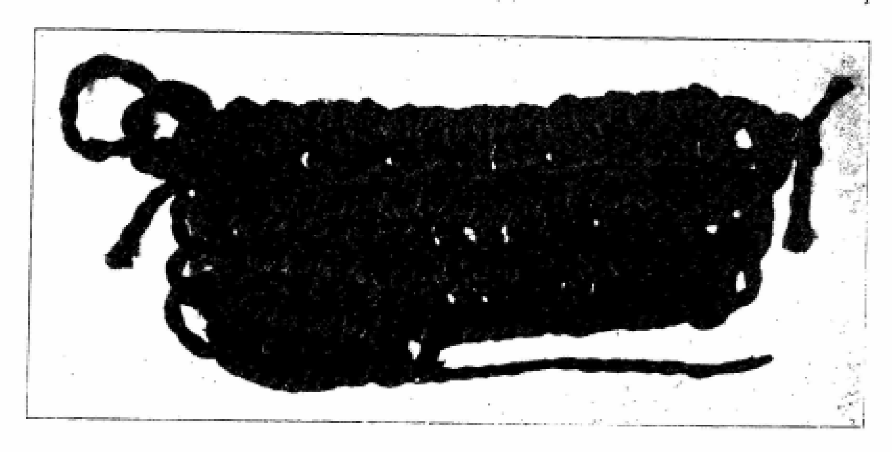


Fig. 91

coil technic, i. e. sewn. Being torn it must be mended. The torn threads are hanging lose, and now it is not easy to repair the damage by sewing; the worker would naturally try to bring the threads back into position by twisting them with the fingers, in other words, by plaiting, and on the discovery that this was possible a new method of working would be the result.

In needle coiling (fig. 92) a row of stitches must always be fastened on to the row before, the work being done with one thread; with plaiting this principle

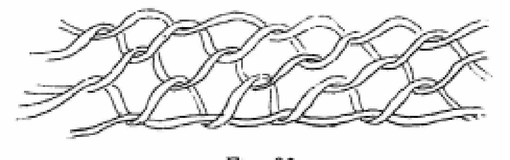


Fig. 92

Needle-coiling

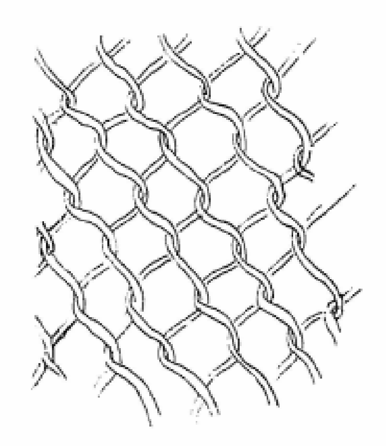


Fig. 93

Plaiting

is departed from, and the whole of the threads come into action; for this reason more than for any other I should place plaiting a little after sewing as regards progress. So we might conclude that sewing and plaiting are very closely related and have to be looked upon as the first manifestations of textile art. To explain this more clearly I would point to the technic of plaiting with stretched threads: it is the most simple twisting together of single threads (fig. 96). It may also be that the transition from sewing to plaiting was still much more primitive. When

I imagine the bending round, and in and out of each other, of twigs and branches in the making of enclosures and hedges, which was done in the same way as it is to-day (fig. 97, cp. fig. 83), I find in it the

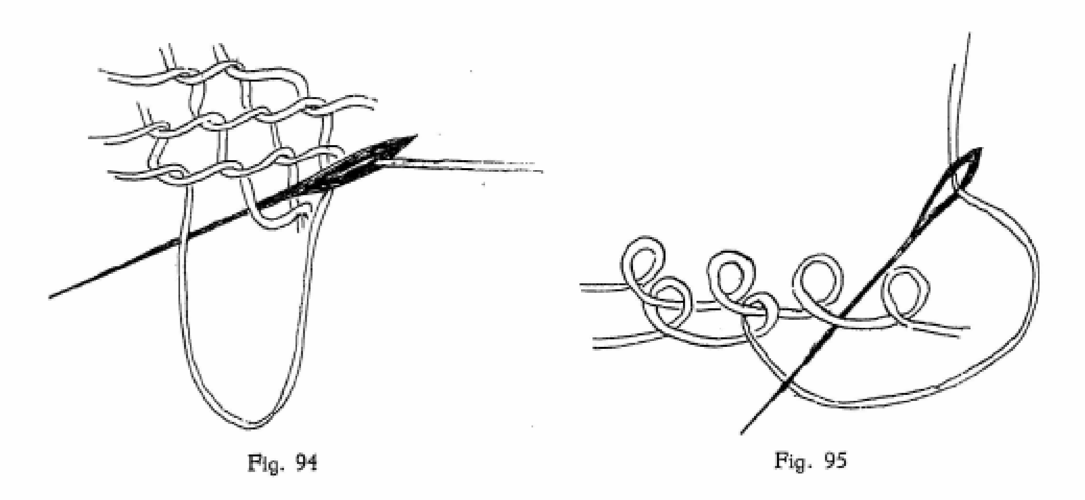


Fig. 94 Fig. 95

combination of sewing and plaiting. Is it not highly conceivable then that this sewing, properly so called, (the binding of threads and materials together with the use of a needle, cp. fig. 98) led up to plaiting, and that

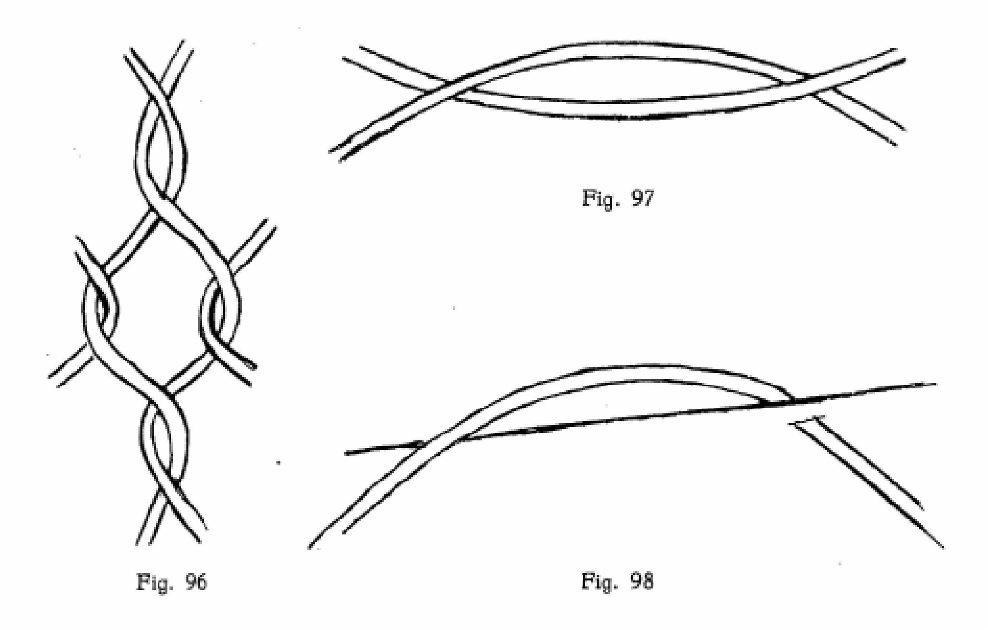


Fig. 97

Fig. 96 Fig. 98

here also the twisting movement came into operation with a number of branches simultaneously, thus laying the foundation for all plaiting?

This sewing stitch (figs. 86, 87), which gives the same effect as plaiting with stretched threads, is worked according to fig. 94; the needle is

inserted into the loop of the preceding row, with the work thread above the point of the needle. The simplest method of fastening, as shown by fig. 95, presents some slight variation: the needle is inserted in the same way, but the point comes above the work thread. As shown by fig. 92, a slight drawing of the work thread causes the whole surface to lie through the former row of loops, which can be pulled out without difficulty, as the work merely consists of twisting of threads one round the other; the first fastening is shown by fig. 95. It is not possible to pull out a thread here, as on the contrary, by doing so the whole of the work would be pulled together in a bunch. I would therefore call this fastening the quarter knot. Very little consideration or thought is needed for this work; in fact I would rather ascribe the working to a chance position of the threads; this must, however, be noticed and held. It is of great importance in textile work to pay attention to what the threads themselves tell us. Both methods have led to all sorts of beautiful and remarkable variations. Fig. 92 shows sewed hammocks from Guiana, the Ivory coast and the Congo. These must have been stretched for working (fig. 86). The warped threads are joined after their removal from the posts, so that the work appears as illustrated by fig. 92, and shows, as already mentioned, an entirely primitive binding. Precisely the same methods of construction are found in the above-mentioned rope braid from New Guinea (fig. 87). One would not suppose that this is exactly the same method, as half of the threads remain warped, and, by the coiling round of the second thread, cross strips are formed. In the same manner fig. 88 shows how the method goes a step further and is worked backward and forward over two threads, making a firmer fabric in the knitting pattern. Fig. 89 shows the technic of a bag of Papuan work, in the possession of the Utrecht Missionary Society. Fig. 99 shows the same work, but in a more contracted form; it goes by the name of the „figure 8 stitch", and wenn combined with other methods shows exquisite taste in its application. In the Leiden Ethnographical Museum is a kind of cape from Congo, decorated with a tassel and finished off with a narrow fibre fringe. It is a splendid specimen, in perfect condition, entirely carried out in this technic and ornamented with patterns (fig. 100). Remarkable it is that the patterns on it are the same as those on plaiting found in Egyptian tombs. The Nijmegen Museum possesses two bags from Celebes, worked in the same technic and decorated with shells. Tine Frauberger shows pictures of this work, done by the aborigines of Australia, in her book „Spitzenkunde". Fig. 101 is also found in the most simple forms as well as with variations which may be very complicated. In the Leiden Museum Series 929, nr. 202

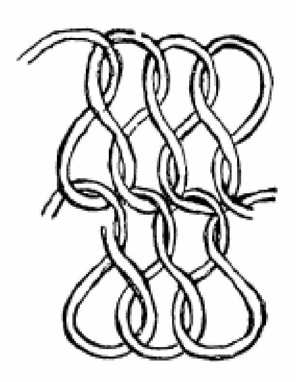


Fig. 99

shows the simplest form, mentioned by Mason as seen in the nets of the Pima Indians (cp. *Aboriginal American Basketry*, p. 248: my figure 103) and the carrying-nets (fig. 104) of the Araucanian Indians and of the Chiriqui (loc. cit. p. 531). As regards fig. 103, this work, when the twisting occurs

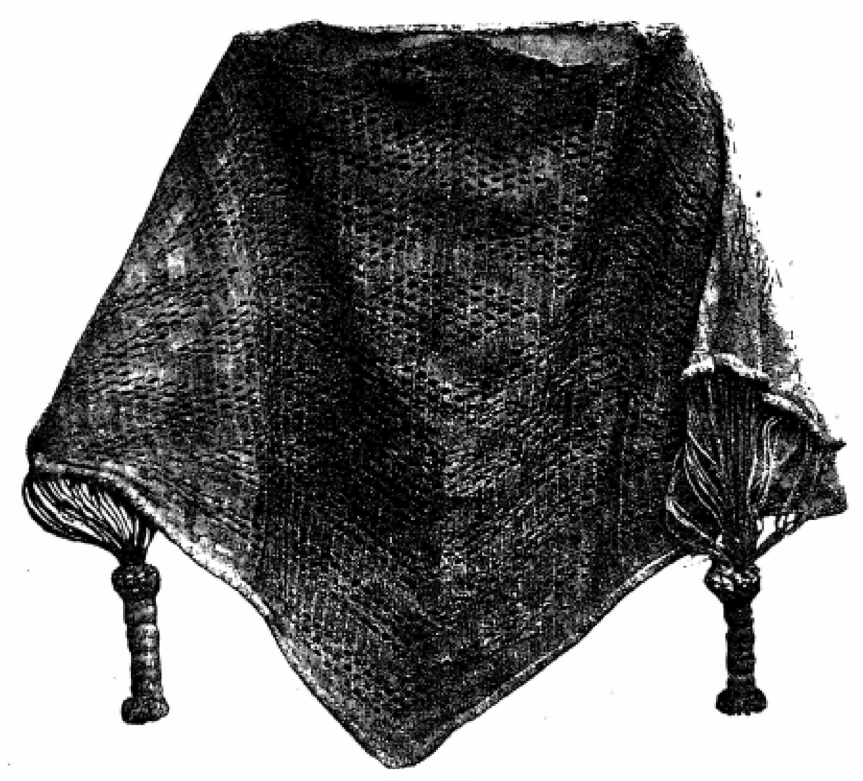


Fig. 100

two or three times, resembles the lace-work of to-day (cp. Thérèse Dillmont, *Encyclop. des ouvrages des dames*, p. 607, „point de tulle n⁰. 22"). Fig. 104 is the 28th „point de tulle", which is like the carrying-net of the Araucanian Indians (Mason, p. 531). Fig. 105, 22nd „point de tulle" (Dillmont, p. 615), shows two twists. This stitch is like that of the carrying frame from Pima (Mason, p. 294). A shin band in the Museum für Völkerkunde (Berlin) shows this stitch worked with stretched threads (nr. 4307, my fig. 90). Fig. 101 shows representations of nrs. 638—641 of the New Guinea Exped. Wichmann (cp. Nova Guinea III, p. 184—185, pl. XXI, nr. 2). Fig. 91 shows a sewing-stitch, in use in Egypt about the 4th or 5th century *b. C.* (?). Many more examples could be given, showing how this needle-coiling is to be found in all parts of the world.

I have especially mentioned here that Mason, in his fully detailed book, says there are two kinds of basket work, one leading to the needle and the other to the loom. He finds the spiral everywhere in basket making, and calls the first group „coiled work" and the second „twined

work"; he divides the first into ten sub-groups according to their different methods of working, but the technic is always that of needle work. Coiled work can be done with or without a foundation. Mason supposes

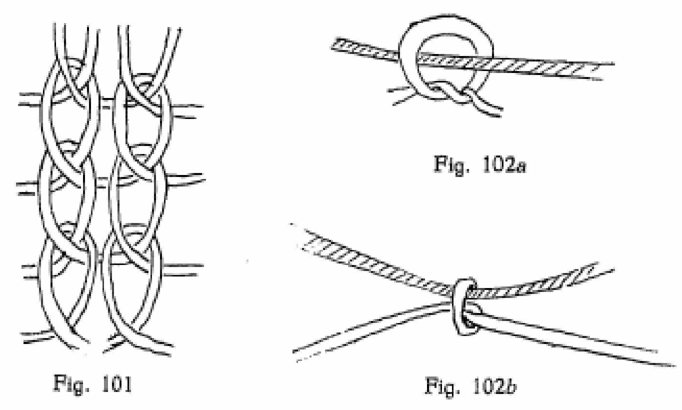


Fig. 102a

Fig. 101

Fig. 102b

that basket-work may have had some influence on the lace-work of later periods; in this I agree with him, yet he is not entirely right in his evidence. Most coiled work does not give fig. 92 but fig. 95. Both stitches are really the same, at least they may be the outcome of the same idea, but the needle work of fig. 95 gives more firmness and cannot slip loose. This stitch may be the mother of all lace work, as it always remains connected with needle work, whilst fig. 92 may have been the origin

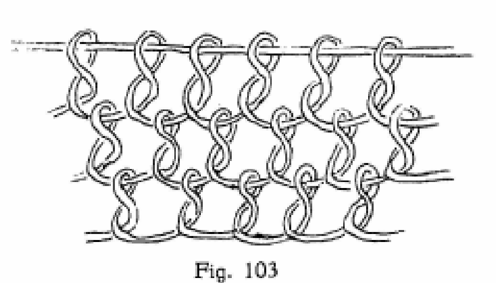


Fig. 103

of many other technics; but that *basket work* should have given rise to both stitches is impossible, nor does Mason assert this. On the con-

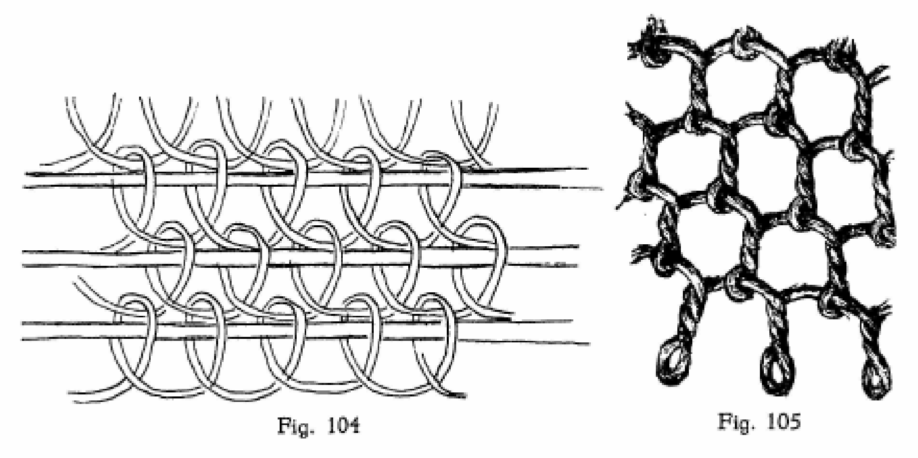


Fig. 104

Fig. 105

trary: basket-making will have been an intermediate form, in which the stitches employed in ordinary work will have been applied.

My own practical experience leads me to imagine that the first manifestations may have been affected by the fastening together of two things, possibly two twigs, one round the other. This stitch, fig. 95, is really a quarter knot (see above), whereas fig. 92 gives a flowing effect; the preceding stitch is fastened, whether deliberately or by chance it is impossible to say. In any case accidents are of very frequent occurrence, and the thing of importance is to notice and to adapt them. The fact that this simple spiral stitch (fig. 92) also appears in coiled work and amongst so many tribes (see Mason, p. 186, fig. 31, p. 258) shows that it has been much employed, perhaps more than any other stitch, and

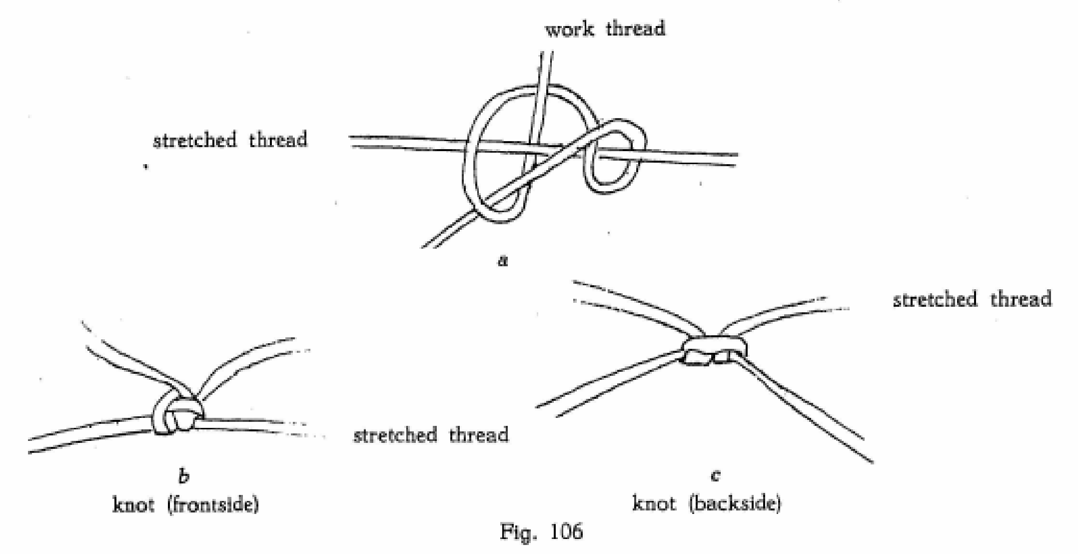


Fig. 106

that it is probably the oldest of all (Santa Barbara Channel, N. and Central Africa, Egypt, Aden, Hindustan, p. 186). This technic worked without a foundation is similar to plaiting with stretched threads and the needle work of Ashanti, Ivory Coast, and to the Egyptian belts; as far back as the time of Hesi these were constructed in plaiting with four or five warps.

Mason is of the opinion that nets originate from basket work, or rather that, when the foundation was taken out, nets would be the result. This seems to me to be incorrect, as I believe that the opposite would have been the case. It is hardly conceivable that such a pure method as that employed in the making of American baskets would have been first applied to a material which is anything but easy for working purposes. Stubborn material, foundations of grasses, twigs etc., all point to the fact that some or another technic must have been well developed and known before it could be applied to such difficult material and with so many accessories. It is more logical to suppose that the stitches had been mastered so well that it was possible to the workers to do with them as they pleased. This supposition would therefore lead us to conclude that basket work did not precede but was the result.

We shall probably be able to find the next stage of thread manipulation in the half knot. One more single coiling is necessary for this knot, which gives more stability (see figs. 102*a* en *b*). This knot is found in the nets of the Lake-dwellers, Robenhausen, (Schweizerisches Landesmuseum, Zürich, 564).

Fig. 102*a* shows an example of a movable knot. It is supposed that this shifting capacity is applied with the purpose of putting as little pressure as possible at one point; yet, on closer examination it seems to me that it has another origin. If, as I imagine, the nets were first made according to fig. 94 and fig. 95, in loop form, it is to be understood that, when they were torn, enormous holes were the result. It was therefore necessary to strengthen the knots, which was done by bringing the thread once through the loop and then pulling it. Fig. 102*b* may perhaps show us how the nets were made: the threads were warped on two posts with the half knots placed at regular distances; the fact of the knot being fixed on the warped threads causes the shifting capacity. For what happens in ordinary knot work done with a stick? The thread of the preceding stitch (see fig. 95) hangs completely loose in the knot of the following thread, while by using a stick the thread is pulled through the loop of the row before, giving an indivisible and immovable knot (fig. 107). When one thread is warped (figs. 102a, 102*b*), it is impossible for it thus to be worked into the second row, so the half knot will only be worked half round the stretched thread; the shifting is therefore a necessary result arising out of the manner of working.

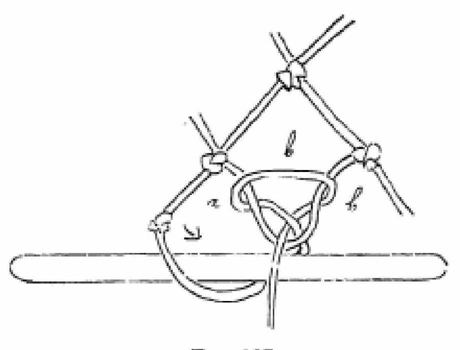


Fig. 107

The other knot is also from Robenhausen (Schweizerisches Landesmuseum, Zürich, 10310, P. F. 5736; figs. 108 and 109) and was lent me for examination; it is more complicated, which may perhaps point to a later period, but it is also shiftable (see figs. 106*a*, *b*, *c*).

Where man in the first instance will have been limited to the use of fibres for the making of clothing, coverings, etc., he will have held to the principle of coiling and twisting. We see in the plaited fabrics of the Lake-dwellers (figs. 17*a*, *b*, *c*) that the fibres were not yet firmly fastened together and displayed large spaces between, as is the case with hedges, which are made of more stubborn material. I cannot agree with Götze's theory (see my criticism, above p. 14—15) concerning a loose warp. It would clash with everything I think I have been able to determine. The work will still have been done round thick branches and posts, and it is not likely that this principle would be suddenly dropped;

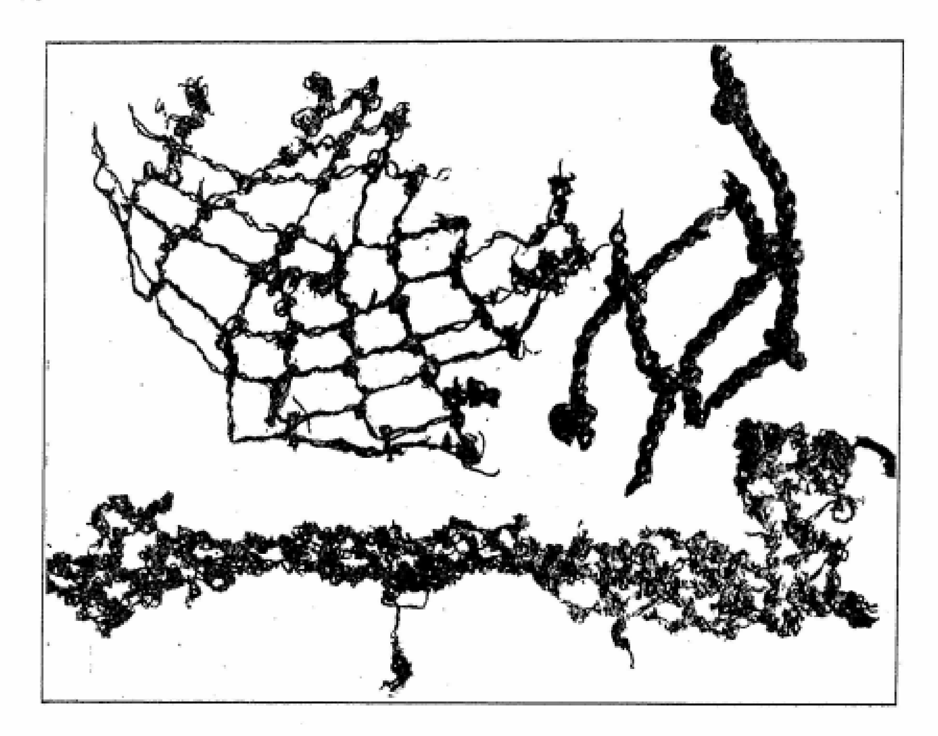


Fig. 108

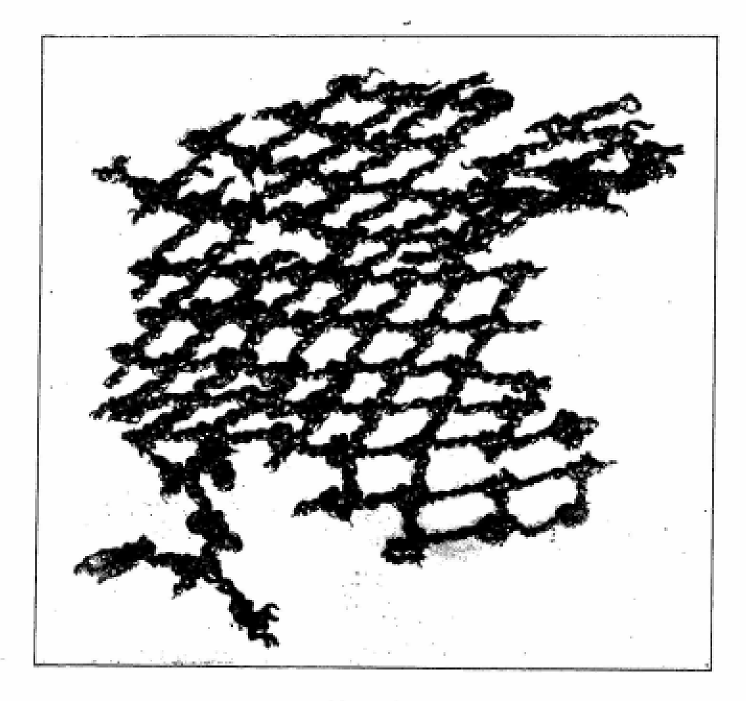


Fig. 109

it was too sensible and practical. Much more likely it is that this principle was preserved by warping the fibres likewise.

This takes me to the technic known as „doppelfaden". It has been found in different parts of the world by many ethnologists, but carried out in various ways. Koch-Grünberg (*Zwei Jahre unter den Indianern*, p. 210) has seen this technic done by plaiting, and Ehrenreich, Im Thurn, Fritz Krause and Ruth Haebler (Zeitschr. f. Ethnol. 51, p. 10), Walter Hough (*Culture of the Ancient Pueblos of the Upper Gila River, New Mexico and Arizona*, fig. 149) have found the hammocks carried out in „doppelfaden" with the aid of a needle, or of a spool-like instrument, or even with the fingers. This method again points to sewing (fig. 83). When it is seen that such a technic as „doppelfaden", which is so often met with, can be worked in two ways, viz.: 1. by plaiting and then inserting the weft thread through the warp threads with a twist made at every turn (fig. 110), or 2. by sewing and then twisting the weft thread round every warp thread (fig. 17a), it again becomes clear how closely related these two are, and how impossible it is to determine exactly which manipulation is likely to have been the first. In my manual on Egyptian plaiting (plaiting with stretched threads) I have given a detailed description of the technic worked with warped threads. This work shows a shed and requires the use of a sword. As far as I know there is no other technic for which the sword is employed;

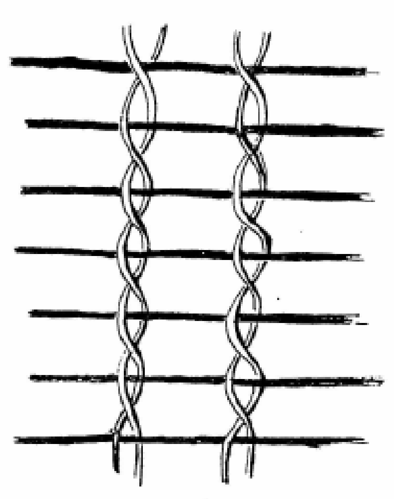


Fig. 110

it is also used in card-weaving, but, as I have said above, I do not consider this to be by itself an original technic. A. van Gennep is of another opinion and has searched everywhere to find another technic in which cards were used. But I believe that the vital point does not lie in the cards but in the primitive method in which a f i x e d s h e d was obtained. In plaiting the threads lie on the hand and the sword is the means of keeping them divided; as soon as it is taken away, the threads fall back in their places again and the work is destroyed; in card-weaving the shed remains open. Plaiting with stretched threads produces a more or less shiftable net-like weaving.

Then, in the second instance, the threads, on account of being warped, are not only worked from above but from below at the same time, giving a double piece of work; the length of this too being limited. When I tried to make a firmer stuff, by inserting a weft thread after every twist, I saw that the mutual cross-wise binding of the warped threads was superfluous. I thus experienced that owing to this rectangular in-

serting, the permanent twisting together of the threads is no longer necessary; this points to the weaving principle. That the twisting movement has been in existence for a very long time is obvious when it is seen how many stuffs have been made by the „doppelfaden" technic; in it we find the rectangular binding together with a twisted weft or a twisted warp. The principle of twisting is too essentially a part of all textile work for it to be quickly dropped; only when other preponderant advantages of a different method show themselves does the old one gradually become obsolete.

According to my idea there exists an enormous space between plaiting and weaving, and from all evidence it would appear that also the oldest form of plaiting arises from the forms of twisting. In stating this I refute the theory of Max Schmidt, who, from what he found in the pulse-straps among the Guato, in which he discovered beside the „doppelfaden" technic also the weaving technic, concluded that these two technics had come one out of the other without any intermediate form (*Indianerstudien*, p. 238). This I find impossible to accept. The „in-and-out" binding in which weaving consists, is a manifestation of rather high development. A great space of time must have lain between the two bindings, viz. twisted and rectangular. The twisting is, as it were, an outcome of the hands, whilst the „in-and-out" binding is an outcome of the brain. For twisted bindings fewer elements are necessary, two threads bound round each other being sufficient, but in rectangular binding four elements must be used (fig. 111*a* and *b*, fig. 112*a* and *b*). There

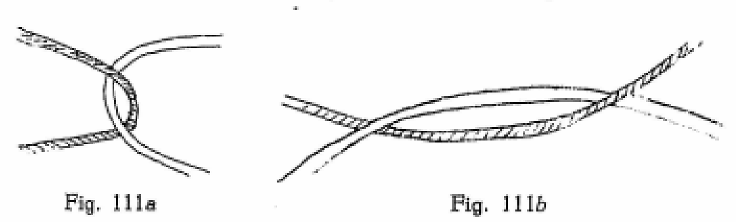


Fig. 111*a* Fig. 111*b*

must have been intermediate forms, and this is why I discovered, as I have already mentioned, large gaps in Dr. Schmidt's theory concerning plaiting and weaving. When we find an implement which has been used in the most primitive binding-technic, and does not alter with the appearance of a more highly developed technic, this gives a certain indication, and my supposition is that in the simple sword used in plaiting is to be found the beater employed in the weaving-technic.

I believe I have also shown the inconsistency of Ephraim's and Mrs. Kimakowicz's theory. Even if reed-plaited wall foundations and enclosures do show the „in-and-out" system, this does not necessarily say that the principle of weaving is manifested therein; see fig. 113: mode of lathing houses by Mound-builders (Cyrus Thomas, Annual Report Bur. of Amer. Ethnology, XII, p. 209). When one has to work with an inflexible reed it is perfectly natural that it must be twisted in front of and behind the

vertical post, which could not give anything else but an „in-and-out" movement. With more flexible materials we see that the attaching

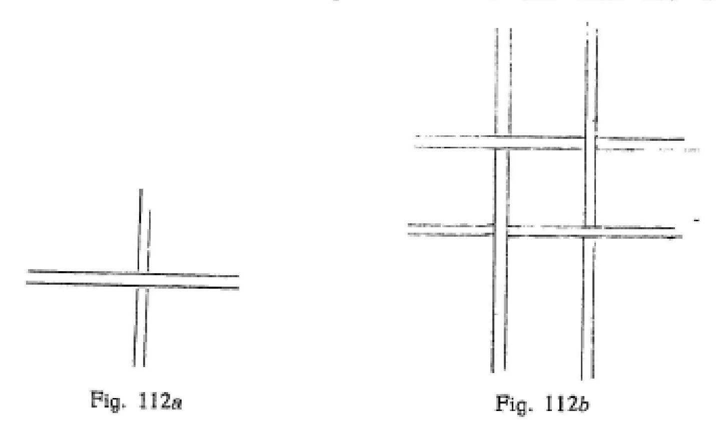


Fig. 112a Fig. 112b

twisting occurs, as shown by Mason in his fish traps. That this method of working, which is so entirely dependent on the material used, should have led to an absolutely different technic is quite out of the question.

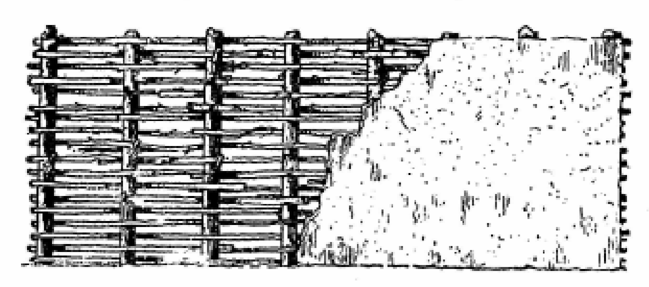


Fig. 113

Where, as we have seen, only a few possibilities exist in binding many investigators have, by their ignorance of textile work, gone too deeply into the research, and so have made the mistake of supposing that some exceptional technic had been used.

We have now gone through sewing, needle coiling and plaiting, hardly in their direct succession; but I venture to say that we have found: 1. that in consequence of the want of making firmer materials, the twisting of the thread has become superfluous and has disappeared, being replaced by the rectangular weft; 2. that the sword and the fixed shed already appear in the plaiting-technic. From this it follows that in the plaiting-technic the foundation for weaving was laid (cp. fig. 114).

And when we see what costly fabrics older civilized periods than those of the highly developed Egyptians themselves have produced, fabrics which for fineness and workmanship surpass all that our 20th century might lead us to expect, we can hardly even estimate how enormously great must have been the space of time that lies between the fish traps

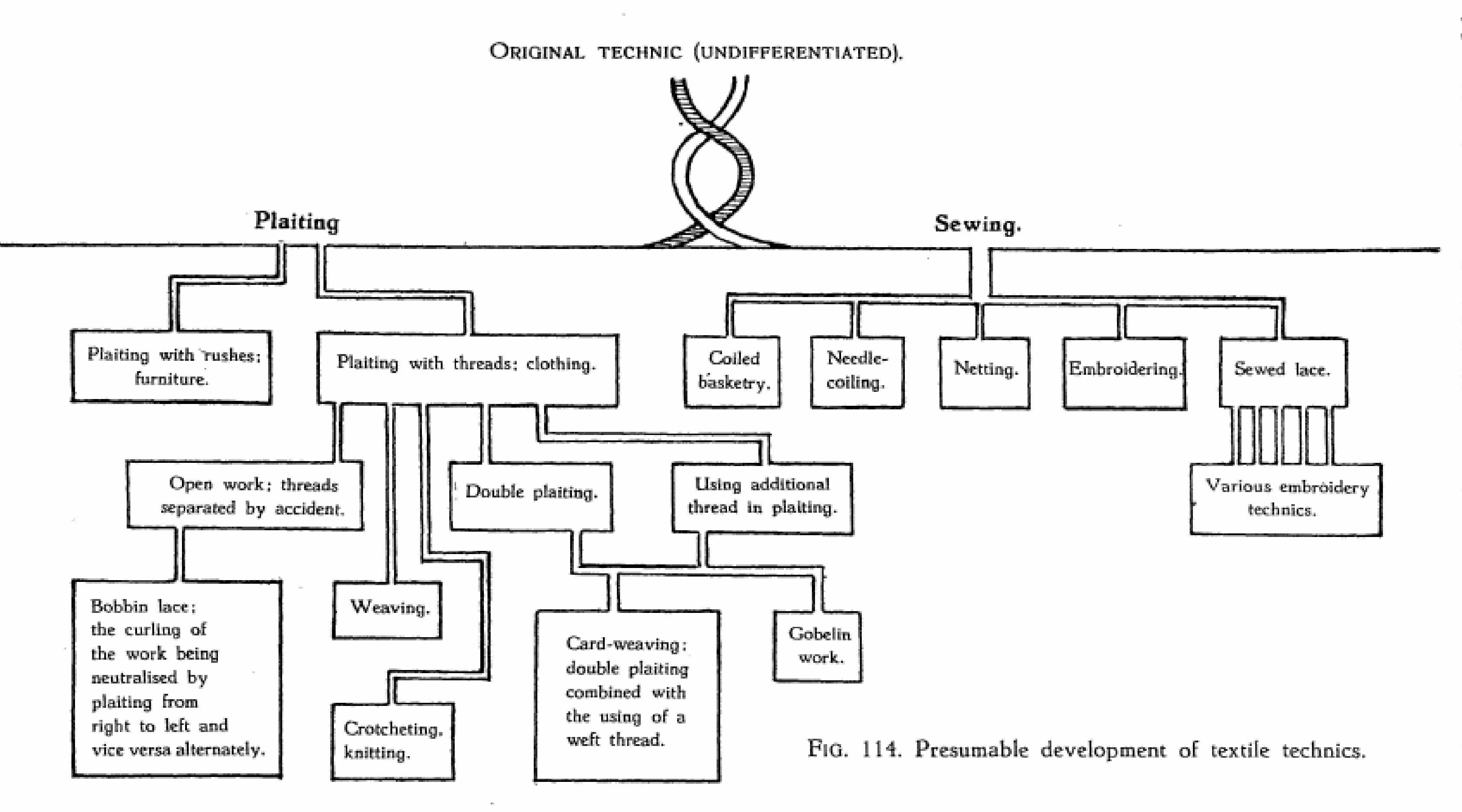


FIG. 114. Presumable development of textile technics.

and reed enclosures and these demonstrations of technical ability, which are again separated from us by some thousands of years.

[It is to be regretted that Miss Siewertsz van Reesema has not been able to get the help of an egyptologist in writing her able refutation of Mr. van Gennep's theories. She knows that the coptic hairnets, about which she concludes aright, that they must have been made on a frame, are much later than the introduction of Greek life into Egypt and she might thus have known, that there is not the slighest historical evidence that a frame with stretched threads was in use in early times in Egypt as it was in Greece in the Vth century b. C. at latest.

This does not however make much difference as to the soundness of her critic on Mr. van Gennep's theory about the use of cardweaving and we may, I think, accept the evidence of the designs she has worked on the frame even if we should have to assume that they may have been plaited without the assistance of such a frame.

On the other hand, though it seems very improbable, that the decorations of the ancient Egyptian tomb-entrances or „*stèles facades*" should have been copied after small plaitings made on a hand-frame in stead of rendering the designs of mats, as we learn from the monuments to have been in use to shut the house-openings by way of sunblinds, it must be conceded that the method the Egyptian women used in weaving linnen [a]) and the men in making mats [b]) would allow of a technic identic with that of the plaiting of stretched threads on a hand-frame. The warp is stretched on the soil by a couple of pegs on either end. But it is to be regretted that the only picture of matting I know, does not show this method and rather seems to indicate a way of working more akin to weaving. It looks as if the workman introduces into the warp, instead of the weft, stripes, as broad as the matting, of papyrus, or whatever stuff mats were made off, to obtain the checkboard pattern he is working.

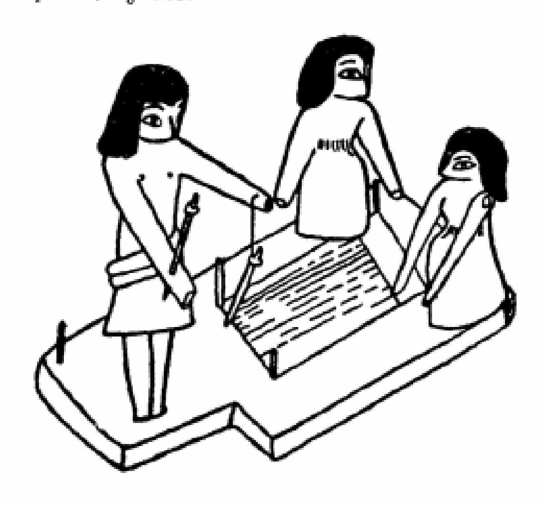
We ought further never to forget, that the most unexpected designs have been found in coloured leather-work as well in small objects such as the French call „bretelles de momies" as in the huge covering of the canopy of princess Isimkep with its checkboard pattern and its figured borders.

I am convinced that, if Miss van Reesema were still living, she would have found reason in the above considerations to alter her text slightly here and to be somewhat less affirmative there, but as a whole, what she has given, in the samples she has worked and in her theory, is sure to be of great value to the archeologist as well as to the ethnologist. J. Six.]

---

[a]) Maspéro, L'archéologie égyptienne p. 281, fig. 262; Jéquier, Histoire de la civilisation égyptienne p. 225, fig. 190; Newberry, Beni Hassan II, Pl. IX.

[b]) Maspéro, o. c. p. 282, fig. 263.



LITERATURE

[Only some of the most important writings on the subject are mentioned in this list. A collection of experimental samples made by the authoress is to be found in the State Museum of Ethnography, Leiden, E. Nierstrasz.]

ANDREE, R., Braunschweiger Volkskunde, Braunschweig, 1896.

BONNET, H., Die Aegyptische Tracht bis zum Ende des neuen Reiches, Leipzig, 1917.

BRAULIK, A., Altaegyptische Gewebe, Stuttgart, 1900.

BUSCHAN, G., Ueber praehistorische Gewebe und Gespinnste (in Arch. f. Anthr. XVIII).

CHARLES, MARG., et L. PAGÈS, Les broderies et les dentelles, Paris, 1906.

COLLIN, M., Gammalskånska Band (in Fataburen 1915).

CRAWFORD, M. D. C., Peruvian textiles (in Anthrop. Papers of the Americ. Mus. of Nat. Hist. XII).

EPHRAIM, H., Ueber die Entwicklung der Webetechnik und ihre Verbreitung ausserhalb Europas (Mittheilungen aus d. Städt. Mus. f. Völkerkunde, Leipzig, I).

FISCHBACH, F., Die Geschichte der Textilkunst, Hanau, 1883.

FISCHBACH, F., Alte und neue Textilkunst, Wiesbaden, 1890.

FORRER, R., Von alter und ältester Bauernkunst, Eslingen, 1906.

FRAUBERGER, T., Handbuch der Spitzenkunde. Technisches und Geschichtliches über die Näh-, Klöppel- und Maschinenspitzen, Leipzig, 1894.

GENNEP, A. VAN, et G. JÉQUIER, Le tissage aux cartons et son utilisation décorative dans l'Egypte ancienne, Neuchâtel, 1916.

GENNEP, A. VAN, Neueres über Brettchenweberei (in Zeitschr. f. Ethnologie XL).

GERSPACH, E., Les tapisseries Coptes, Paris, 1890.

GÖTZE, A., Ueber Brettchenweberei im Altertum (in Zeitschr. f. Ethnologie XL).

GROSSE, E., Die Anfänge der Kunst, Freiburg i. B., 1894.

GUSTAFSON, G., Norges Oldtid. Mindermärker og oldsager, Christiania, 1906.

HEIDEN, M., Handwörterbuch für Textilkunde aller Zeiten, 1904.

HEIN, A. R., Ornamente der Dajaks, Wien, 1889 (reprint from Zeitschr. d. Vereines oesterreichischer Zeichenlehrer XV).

HEIN, W., Ethnographische Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des Ornamentes bei den Dajaks, Wien, 1895.

HOERNES, M., Natur- und Urgeschichte des Menschen III, Wien-Leipzig, 1909.

JURIE, B. VON, Spitzen und ihre Charakteristik, Berlin, 1907.

KIMAKOWICZ-WINNICKI, M. VON, Spinn- und Webewerkzeuge. Entwicklung und Anwendung in vorgeschichtlicher Zeit Europas, Würzburg, 1910.

KOCH-GRÜNBERG, TH., Zwei Jahre unter den Indianern. Reisen in Nordwest-Brasilien 1903—1905, Berlin, 1908.

LÁNG, M., Die Bestimmung des Onos oder Epinetron, Berlin, 1908.

LEE, TH. D., The linen girdle of Ramses III (in Annals of Archaeology and Anthropology V).

LEHMANN, J., Systematik und geographische Verbreitung der Geflechtsarten (in Abhandlungen und Berichte des Königl. Zoolog. und Anthropolog.-Ethnograph. Museums zu Dresden XI).

LEHMANN-FILHÉS, M., Ueber Brettchenweberei (in Zeitschr. d. Vereins f. Volkskunde IX) and: Berlin, 1901.

LEWIN-DORSCH, H., Die Technik in der Urzeit und auf primitiven Kulturstufen, Stuttgart, 1912.

LOEBÈR, J. A., Het vlechtwerk in den Indischen Archipel, Haarlem, 1902.

MASON, O. T., Aboriginal American basketry. Studies in textile art without machinery (in Report of the U. S. National Museum 1902).

MÜLLER, SOPHUS, Nordische Altertumskunde, Strassburg, 1897—'98.

MÜLLER, SOPHUS, Urgeschichte Europas, Strassburg, 1905.

NORDENSKIÖLD, E., Indianerleben. El Gran Chaco, Leipzig, 1912.

PERROT, G., et CH. CHIPIEZ, Histoire de l'art dans l'antiquité. Egypte—Assyrie—Phénicie—Asie mineure—Grèce—Perse—Etrurie—Rome, Paris, 1881—1914.

RIEGL, A., Volkskunst, Hausfleiss und Hausindustrie, Berlin, 1894.

ROTH, W. E., Some technological notes from the Pomeroon District, British Guiana (in Journal of the Roy. Anthrop. Institute of Gr. Britain and Ireland XXXIX, XL, XLI, XLII).

SCHINNERER, L., Antike Handarbeiten, Wien (without date).

SCHMIDT, MAX, Indianerstudien in Zentralbrasilien, Berlin, 1905.

SCHUCHHARDT, C., Das technische Ornament in den Anfängen der Kunst. I: Das Ornamentsystem der nordwestdeutschen neolitischen Keramik (in Praehistor. Zeitschr. I).

SIX, J., Altgriechische Gewebe-Muster und Webetechnik (in Jahresheften des Oesterreichischen Archaeologischen Institutes XV).

SIX, J., Altgriechische durchbrochene Arbeit (same journal XIX, XX).

SIX, J., L'ouvrage de Pénélope (in Revue archéologique XV).

STAUB, J.. Die Pfahlbauten in den Schweizer-Seen, Zürich, 1864.

STETTINER, R., Brettchenwebereien in den Moorfunden von Damendorf, Daetgen und Torsberg im Museum zu Kiel (in Mitteil. d. Anthropol. Vereins in Schleswig XIX).

ULRICH, R., Die Gräberfelder in der Umgebung von Bellinzona Kt. Tessin (Kataloge des Schweizerisches Landesmuseums I, II).

WEULE, K., Die Kultur der Kulturlosen. Ein Blick in die Anfänge menschlicher Geistesbetätigung, Stuttgart, 1910.

WEULE, K., Die Urgesellschaft und ihre Lebensfürsorge, Stuttgart, 1912.

WISSLER, CLARK, Costumes of the Plains Indians (in Anthropol. Papers of the American Mus. of. Nat. Hist. XVII).

WISSLER, CLARK, The American Indian. An introduction to the anthropology of the New World, New York, 2nd ed. 1922.

CONTENTS



SOME ASPECTS OF GENDER IN THE SEMITIC LANGUAGES

BY

A. J. WENSINCK

VERHANDELINGEN DER KONINKLIJKE AKADEMIE
VAN WETENSCHAPPEN TE AMSTERDAM

AFDEELING LETTERKUNDE
NIEUWE REEKS DEEL XXVI N° 3



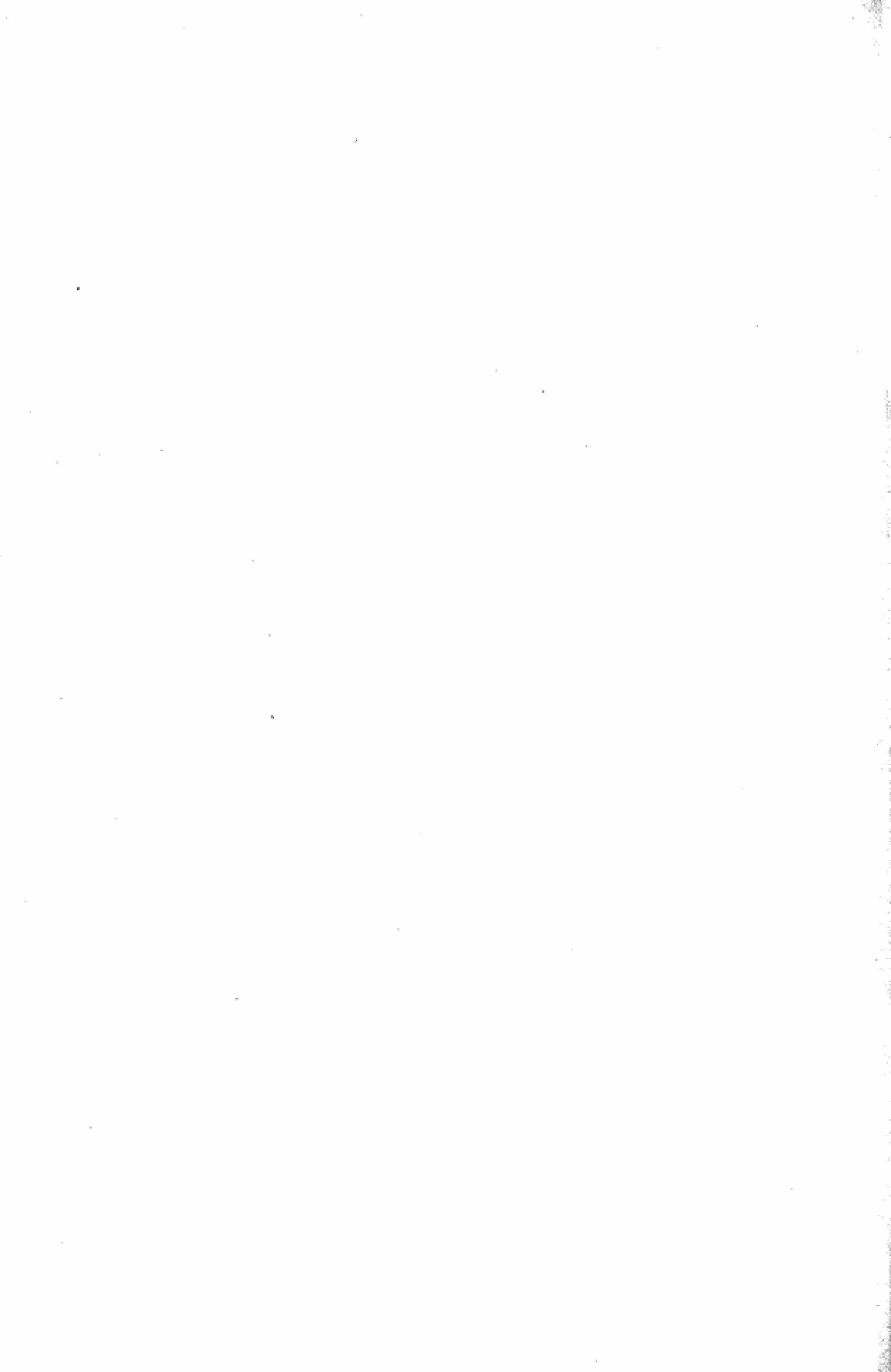
UITGAVE VAN DE KONINKLIJKE AKADEMIE
VAN WETENSCHAPPEN TE AMSTERDAM 1927

PREFACE

It may take wonder that a study on gender in the Semitic languages appears a few years only after Féghali and Cuny have published their researches in this field[1]). The reason is this. The ideas forwarded in the present paper had already taken their form when the monograph by the two French scholars appeared. I did not take the booklet from the shelf, however, but entrusted my own study to the paper, that it might have its own way, or be destroyed or modified. Then I studied the book of my fellow-inquirers with interest and profit. Yet it appeared very soon that our method and results diverge so widely that there is hardly room for discussion. I must therefore leave it to future critics to find a *modus vivendi* for the two views, for the case that my study should be deemed worthy to obtain a place in the literature on the subject. In one respect Féghali and Cuny's book has influenced my paper; it has discharged me from giving *complete* lists of feminine words in several Semitic languages; my lists served only as examples.

---

1) M. Féghali et A. Cuny, *Du genre grammatical en sémitique* (Paris 1924)



CONTENTS

ANALYSIS

I

INTRODUCTION

The view that grammatical gender is based upon sex has been given up by Semitic philologists (1), Wundt, Paul, Dillmann—Bezold, Wright, Ewald Albrecht, Nöldeke (1—3). The old view based upon the opinion that the Semites possessed a peculiar phantasy. This opinion contradicted (4—5).

The Semitic grammarians on gender (5). Gender in historical times chiefly connected with sex and with endings. Tendency of the Semitic languages towards the masculine gender. Several words which were originally feminine have become masculine. Examples (6). Amariña. The Abyssinian group. Sketch of the supposed historical process. No original neuter (7). Groups of nouns feminine by meaning only. Gradual change of gender (8). Examples (8, 9). Aethiopic, Tigre, Tigrai, Amariña. Relation between Abyssinian languages and South-Semitic. Table of generic classes in Semitic languages (9).

II

THE GRAMMATICAL PHENOMENA

Pronouns (10, 11). Verb. Pronominal and numerical prefixes and suffixes. To which of these classes do the feminine endings belong? (12). Connection between endings of feminine and plural. Intensive endings, *a*, *ā*, *āʾ*, *ān*, *ōn* (12—15). Broken plurals, collectivium and femininum. Endings *āt*, *ōt*. Abstractum and femininum. Plural and abstractum. *Ōt*, *āt*, *at*, *āʾ*, as endings of abstracta. The endings *īt*, *ūt*, *ā*, *āʾ* (16). Grammatical identity of abstractum, plural, collectivum, femininum and intensivum (17, 18). The endings of the plural of nouns. Pluralis sanus, dualis, pluralis fractus. The ending *at*. Nomina vicis, speciei, unitatis (19). Relation of these nouns with the infinitives. Barth's compensative feminine forms. Abstractum and femininum. Relation between all these nouns and the femininum, passing from abstractum to concretum (20, 21). The plural of masculina, ending in *ān*, *ūn*, *īm*, *īn*, *ai* (21, 22). The plural of feminina *āt*, *ōt* (also for masculina). Broad variety is the schema of plural endings. Adjectives without the feminine ending (23). The broken plural, the dual, the feminine. The pluralis sanus, paucitatis. Secondary character of the pluralis sanus (24, 25).

III

THE NOUNS FEMININE BY MEANING ONLY

The common view that the idea of weakness is at the basis of grammatical feminine is in opposition to the results of the foregoing chapter (26). On the contrary, it must be expected that intensivity of form is an expression of intensivity of meaning. Groups of feminina in the Semitic languages. Nouns denoting the earth, ways, fields, wells, the nether world, wind, rain, clouds (27), sun and moon (28, 29), fire, countries and towns (29), dwelling-places, encampments, parts of the body (30), letters and words, instruments, vessels, garments, weapons (31), stones, dishes, drinks, relishes, aromatic plants, trees, some animals (32), collectiva (32, 33). Nouns communis generis, words, songs etc. (33, 34).

IV

GENDER AND THE ASPECT OF THE WORLD

The question what peculiar intensivity was ascribed to these groups of nouns can only be answered by an inquiry into the primitive Semitic mind. The pre-theological religion of the Semites. Magical energy (34). Negative attitude taken by later official religion towards the practices handed down by earlier generations. "Pure" and "impure" (35). Review of the groups of feminine nouns in connection with the magical energy ascribed to them by the primitive Semites. Women and female beings. Yahwism and women. The parts of the body. Soul and spirit, blowing (36). The hand, womb (37). Sex. Faculties localised in several parts of the body. Why the members of the body occurring in pairs have kept their original gender (38).

Magical energy neither active nor passive in itself. Several aspects of centres of magical energy. Attitude taken by Yahwism (39).

Earth, way (40), steppe, well, nether world (41), subterranean flood, heaven and its parts (42). Wind, rain, clouds, sun, moon, fire (43). Dwelling-places. "Bad luck is in three only, in horses, women and houses" (44). The market. Vessels (45). Instruments, weapons (46, 47). Wine (48). Stones, honey, salt, parts of plants, corn-ear (49). Names of words and letters, music (50). Animals (50, 52).

V

CONCLUSION (52).

I

INTRODUCTION

It is only about the beginning of the twentieth century that the prevalent opinion on the meaning of gender in the Semitic languages appears to have undergone a change. One of the theses at the end of E. Littmann's doctordissertation is to the effect that the termination *at*(-*t*) was not originally a generic one [1]). A. Fischer's study on feminine infinitives points into a direction deviating from the then common one [2]). C. Brockelmann in his *Vergleichende Grammatik der semitischen Sprachen* appears to be open to the views forwarded by students of comparative philology [3]). And in 1924 M. Féghali and A. Cuny have presented us with a monograph on the subject which follows the trodden paths to a very small extent only.

Still, as late as 1912, W. Wundt in his *Völkerpsychologie*, declared that in the Semitic and Hamitic groups of languages the differences of sex are at the root of differences of gender, the former having been extended to the latter [4]). H. Paul's view is materially the same; generic differentiation in the case of nouns which have no connection with sex, according to him is due to „eine Wirkung der Phantasie" [5]).

It is not amazing that scholars like Wundt and Paul view the problem of gender in the Semitic languages in this way, since the masters of Semitic philology had given similar solutions. In 1899 C. Bezold in his new edition of Dillmann's *Grammatik der äthiopischen Sprache* reprinted the following passage: Die semitischen Sprachen haben die Unterscheidung eines Persönlichen

1) Dissertation Halle, 1898, 2nd thesis

2) *Z D M G*, LX, 839 sqq.

3) I, 404

4) 3rd ed., II, 19

5) *Prinzipien der Sprachgeschichte*, 5th ed., p. 264

und Unpersönlichen (oder Neutrischen) an den Gegenständen der Wahrnehmung und Vorstellung längst aufgegeben (s. Ewald, *Hebr. Sprache*, § 172 *a*); die Semiten haben vielmehr vermöge einer lebendigen Einbildungskraft alles seiende als lebendig aufgefasst und unter den an allem lebendigen erscheinenden natürlichen Gegensatz des Männlichen und Weiblichen gestellt. Auch die unbelebten Gegenstände, Sachen und Begriffe werden je nach der Anschauung, die der Geist eines Volkes davon hat, entweder als männlich oder als weiblich oder als beides zugleich gedacht. Für das, was andere Sprachen neutrisch auffassen, kann nun zwar in den semitischen Sprachen das weibliche Geschlecht eintreten, sofern dies gegenüber dem männlichen das schwächer persönliche ist, und in der That werden reine Begriffe (Abstracta) gerne als zeugende und gebärende Kräfte aufgefasst, also weiblich gebildet. Aber viele Sachen und Begriffe erscheinen doch dem Geist auch wieder nicht so entschieden schwach und weiblich, dass er ihre Namen ausdrücklich als weibliche bezeichnen wollte; sie bleiben darum ohne besondere weibliche Bezeichnung, und da, wie sogleich gezeigt werden soll, auch des männliche Geschlecht keine besondere Bezeichnung hat, fallen sie der äussern Form nach mit den entschieden als männlich gedachten Wesen, Sachen und Begriffen zusammen. So kommt es, dass sowohl das Masculinum als das Femininum zum Ersatz des Neutrums anderer Sprachen dient [1]).

Wright's opinion is similar to that of Dillmann. "The vivid imagination of the Semite, he says [2]), conceived all objets, even those that are apparently lifeless, as endowed with life and personality. Hence for him there are but two genders, as there exist in nature but two sexes All that we are accustomed to look upon as indifferent and neuter, was of necessity classed by him as either masculine or feminine, though the latter predominated, as we may see from the formation of abstract nouns, from the employment of the fem. as the impersonal form of the verb, and from the other phenomena in Semitic speech. The Mandaite only pushes this use to the utmost limit, when he construes as fem. such words and expressions as מינדאם "something", כול ד "all that", and מא ד or מאהו ד "what", "whatever". Even the

1) p. 242 sq.

2) *Lectures on the Compar tive Grammar of the Semitic Languages* (Cambridge 1890), p. 131 sqq.

word ما, מָא, מָה, the nearest approach in the Semitic languages to a neuter, is only, as I tried to show you in a former lecture, a corruption of *mant*, which is actully the fem. of مَنْ, מַן, מִי''.

Long before, Ewald had forwarded analogous views: Anfangs steht erst ein oder einige Wörter nach einer gewissen Analogie mit dem Physischen im ideellen Geschlecht; die Sprache trägt dieses dann auf ähnliche Wörter über und diese folgen entweder schon stets der Gesellschaft oder fangen kaum erst an nach dem Ähnlichen sich zu richten. Dadurch sind die ideellen Genusunterschiede im steten Fortbilden und bei weitem nicht so fest wie das animalische Genus [1]).

According to K. Albrecht, who has presented us with a detailed account of the generic phenomena in the Old Testament [2]), several groups of animals and objects were given the feminine gender because of their weakness; all that was imposing, the sky, the clouds, the luminaries were masculine by their imposing character [3]).

Th. Nöldeke, as far as I know, never trusted to the press his general opinion on the question. In his *Mandäische Grammatik* [4]) he has formulated, in a single sentence, an opinion which deviates from the common one and, as I am happy to state, shows a remarkable resemblance to some of the results of the present inquiry. His words are the following: Ferner sind im Semitischen weiblich allerlei Namen für elementare oder geheimnisvolle Gewalten.

It appears from the above survey that all the scholars mentioned, except Nöldeke, are of the opinion that the Semites, starting from the distinctions of sex, divided the whole material world in a masculine and a feminine part, a division which they linguistically expressed in grammatical gender. Some of them ascribe this process to the highly developed phantasy of the Semites.

I must confess that Semitic literature does not appear to me the product of a peculiarly rich imagination. Neither the Old

1) *Historische Grammatik der Hebräischen Sprache*, 1827, p. 301
2) *Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft* XV, XVI
3) *o. c.*, XV. 323
4) p. 159

Testament nor the Koran are remarkable in this respect; nor can this be said of any original literary product in Āramaic. The Babylonian myths and epics may possess a claim on this title. But it is very doubtful, if not improbable, that they are provenient from the Semitic population of Mesopotamia. Neither can we maintain that Arabic poetry is the product of a remarkable phantasy. To the contrary, there could hardly be adduced a *ḳaṣīda* which was not composed after the usual pattern; the merits of this class of literary products lie in their faithful pictures of nature and animal life[1]); phantasy is absent here and so it is in the Arabic works on history, geography, biography and theology[2]). There is, however, — apart from the many historical romances, which may be compared with our mediaeval chivalric books —, one work in Arabic, that contains proofs of the vivid imagination of its composers, the Thousand and One Nights. But here the situation corresponds to that of the myths and epics in cuneiform literature. The frame of the work is not of Semitic but of Persian origin and to Persia belongs a large stock of the stories. Another stock belongs to Egypt, a third to Mesopotamia. The latter may to a large extent be called Semitic. It contains chiefly the stories on Hārūn al-Rashīd and other caliphs; they can hardly be adduced as proofs of the peculiar phantasy of their authors[3]).

The Thousand and One Nights were, however, regarded as a product of the Semitic spirit during the long period between their becoming known to European scholars and the beginning of literary criticism; this accounts for the false conclusions mentioned. Another explanation of the overestimation of the fantasy of the Semites seems to lie in the fact that their impressionability was taken for fantasy.

On these grounds it does not, therefore, seem advisable to ascribe the origin of gender in the Semitic languages, and its limitation to the masculine and feminine, to a peculiar fantasy.

There is another argument which corroborates our negative conclusion. If grammatical gender had really been a conception

1) Cf. Ch. J. Lyall in *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1912, p. 133 *sqq*.

2) Cf. Signora Dr. V. Vacca-de Bosis in *l'Idea coloniale*. 25th June 1925.

3) E. Littmann in his *Tausend und eine Nacht in der arabischen Literatur* (Tübingen 1923) inquires into the genuine Arabic elements in the „Arabian Nights".

analogous to the sexes, would not then the literature of the Semites show important traces of that once prevalent view of nature? Certainly. Yet, there are hardly any such traces. I remember a single one only, from Rabbinical literature, where heaven and earth are compared to husband and wife. Yet this conception cannot be a survival from a very old period, for the word for heaven must have been feminine in the primitive Semitic language.

We shall therefore have to start afresh and to look for facts. We must begin our inquiry with the period of the language best known to us and ask: How is it that the grammarians of Semitic languages — natives as well as Europeans — make use of the terms masculine and feminine in order to denote the two genders? It is one of the merits of A. Merx to have asked and answered this question in his treatise *Historia artis grammaticae apud Syros*[1]). Merx has shown that the use of those terms among Syriac and Arabic grammarians goes back to Greek influence, the Syrians being dependent upon Dionysius Thrax († 2nd cent. B. C.), the Arabians upon Aristotle and others[2]). It must further be observed that Sībawaihi, and, probably in imitation of him, Barhebraeus, make a distinction between the gender of living beings which they call "really" masculine or feminine, and that of inanimate beings or ideas which they call "not-really" masculine or feminine. This proves that in their age the living language did not know anything of a connection between gender and sex, except in the case of animate beings.

We may go further. Even a rapid survey of the phenomena in the different Semitic languages shows that there are two groups of words only which have regularly the femine gender, viz.

a) Words denoting females. This is true for all Semitic languages.

b) Words provided with an ending such as *a*, *ā*, *ā*', *at* etc. This is true for all Semitic languages except the Abyssinian group. — The rule can be given in a simplified negative form: a variable gender possesses the group of words which do not denote individual animate beings and which are not provided with any of the endings mentioned.

Lists of words with a variable gender are to be found in

---

1) *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, IX (1889)

2) p. 10, 137 sqq.

Nöldeke's *Syrische Grammatik*[1]) and in Wright's *Arabic Grammar*[2]). The list given by the latter contains 61 words; 15 of them denote parts of the body, 11 instruments, 11 parts of earth or of heaven, 2 kinds of dwelling-places, 5 animals, 5 products of a peculiar working.

Now some of these groups of words are generally feminine in the different Semitic languages. It would seem that these words communis generis are gradually passing from the feminine to the masculine group. The same phenomenon has been observed in Arabic by Wright, who says[3]): "the masculine gender preponderates in later times over the feminine".

Wright's remark is not only true for Arabic; it applies also to other Semitic languages and to the group as a whole. A few examples may illustrate this statement.

شمس "sun" is always feminine in Arabic; in Aramaic and Hebrew it has a variable gender; in Assyrian it is exclusively masc.

كفّ "hand" is fem. in Syriac and Hebrew. In Arabic it is of a variable gender and in Jewish Aramaic it is masc.

نعل "sandal" is fem. in Arabic and Hebrew. In post-biblical Hebrew it is masc.

رحى "mill" is fem. in Arabic and Syriac. In Biblical Hebrew it is not possible to state its gender. In the post-biblical language and in Jewish Aramaic it is masc.

كأس "goblet" is fem. in Arabic and Hebrew. In post-biblical Hebrew and in Aramaic it is masc.

نوى "pasture-ground" is fem. in Arabic. In Hebrew it is masc.

These examples, which could easily be augmented, confront us with the fact that within the whole group of languages as well as within the single ones fem. words are gradually giving up their gender and passing on to the masculina. The words which take part in this process are exclusively such ones which do not denote living beings and are not provided with a fem. termination. The end of this process is reached in Amariña where the only feminina are words denoting female beings[4]). Consequently we witness a general change in the demarcation of

---

1) p. 54 of the first edition
2) ed. de Goeje, I, 181—183
3) p. 183
4) I. Guidi, *Grammatica elementare della lingua amarina*, p. 15 sqq.

the two groups. The words communis generis are symptoms of this process; they must be considered as originally fem. words which are on their way to the field of the masculina.

In the Abyssinian group — with the exclusion of Amariña — the process took a different way. When the original principle of generic distinctions began to vanish from the mind of the peoples which spoke these languages, the consequence was a general promiscuity of genders, even in the case of words provided with a fem. termination. Here was not a tendency to make originally fem. words masculine; the masculina themselves became victims of the general confusion and all rules were effaced except in the case of words denoting living beings. This shows that also within this group of peoples a change in the signification of grammatical gender took place.

We shall now endeavour to give a preliminary sketch of the conception of gender as it must have existed in the times preceding the process mentioned above; it will be tested by the enquiry contained in the second and third chapters of the present study. In the first place it must be observed that there are hardly any traces of the neuter which occupies a place in the researches of scholars from Dillmann up to Féghaly and Cuny. I do not deny the possibility of its existence. But I deem it superfluous to take it into account as long as this existence is only a matter of conjecture. Neither is there any ground to suppose in the Semitic field a development to any extent analogous to that of other families of languages. And finally, the existence of some neuter pronouns is not a fact which could induce us to conjecture the existence of the neuter gender of nouns, for there are other languages which possess a neuter pronoun without having neuter nouns [1]) and moreover the existence of a neuter pronoun in the Semitic languages is not altogether certain. Aethiopic *ment* is a feminine form and so are according to Wright [2]) also the different forms of *mā* "what". Wright's explanation is not above doubt. However this may be, the fact is that *mā*, in Syriac is a particle of time, in Hebrew an indefinite particle [3]) so that its common Semitic origin as a neuter interrogative pronoun is very uncertain.

---

1) Professor Uhlenbeck kindly mentions to me Spanish and, to a certain extent, Lithuanian.

2) *Comparative Grammar*, p. 124

3) e. g. במו, כמו

Certain is, on the other hand, that the Semitic languages possessed several words without a termination, which effectuated certain changes in adjectives and verbs under their syntactic influence. The words which exercised this influence denoted individuals and objets which, according to our poor modern conception, have scarcely anything in common. The fact that they caused the same formal changes in adjectives and verbs which were under their syntactical influence, shows, however, that they once must have been considered as a group held together by a common bond. This group included females, some species of animals apart from the sex of the individuals, the earth and cognate ideas, such as wells, ways, fields etc., further the wind, the clouds, the sky, fire, the parts of the body, "soul" and "spirit", garments, vessels, instruments used for daily work, in war and hunting [1]).

We have seen above that in historical times a change was taking place regarding the peculiar influence of these words. شمس "sun" is feminine in Arabic, communis generis in Hebrew and Aramaic, while in Assyrian it is exclusively masculine. It is easy to explain why this word has altogether given up its original gender in Assyrian. Shamash is a God; we need not inquire here into the question why the sun was not a goddess. A similar change may be observed in Arabic where the word has acquired the masculine gender when it denotes a collar or pendent. It is clear that the change of gender depends upon a change of meaning. There are other instances. In Arabic دار in the sense of an encampment of Beduins is feminine; in sedentary life it denotes a court and the dwellings around it. In Aramaic דָר has the meaning of a circular row and is masculine; ܕܰܝܪܳܐ "precinct, monastery" is communis generis, whereas דָר and Hebrew דוֹר „generation" are exclusively masculine. This means that when the idea of a dwelling-place is given up, the word changes its original gender.

In other cases, however, the change of gender does not appear to have been caused by a change of meaning. Regarding the words نعل „sandal", رحى „mill", كأس „goblet" we cannot observe a change of meaning; yet they are passing from the feminine to the masculine. In these cases the change of gender must have

---

1) For a detailed account see chapter III

been caused by the weakening of the *vis feminina* which was once proper to these words. This applies to the nouns communis generis in general. Feminine remained as a rule only the nouns denoting females; the other ones passed into the masculine class.

As we have seen, the process took a partly different course in the Abyssinian languages, with the exception of Amariña. The weakening of the *vis feminina* caused a general promiscuity of gender. Amariña, which followed the general Semitic line of development cannot, therefore, be an offspring of Aethiopic as it is known to us. They must go back to a common ancestor. I am happy to see that this conclusion is in accord with the views of Praetorius which were not based on generic phenomena [1]). Ac cording to Littmann early Aethiopic must have known a regular distinction of genders.

We may sum up the generic classes in the Semitic languages as follows:

a) Words feminine by idea, without termination (F^1)

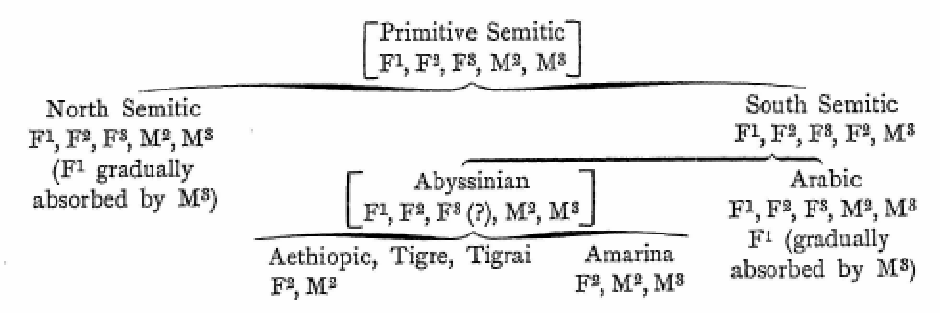
b) Words feminine because they denote feminine beings (F^2)

c) Words feminine by termination (F^3)

d) Words masculine because they denote masculine beings (M^2)

e) Words masculine by lack of termination (M^3)

The following table may give a survey of the spread of these types in the Semitic languages:



It may be surprising that in the above table the type M^1 which should denote nouns masculine by idea is absent. Practically this type would have coincided with M^3, a class characterized by a negative criterium only. It could hardly be characterized as "nouns masculine by idea". For, contrary to the common opinion

1) *Aethiopische Grammatik*, § 1

that the masculine gender, apart from the class M^2, comprises nouns denoting bulky, strong, imposing objects, I find that there is no idea common to groups of masculine words; their characteristic is negative; I could only style them as not-feminine, neither by idea nor by termination. This negative characteristic makes them coincide with the class M^3. I shall have to touch of this point again in the following pages.

It will be clear that the great fact shown by the table, viz. the absorption of F^1 by M^3, as compared with the amalgamation of these classes in some Southern languages as well as with the fact that the class F^2 appears not to have been subject to the attractive power of M^3 —, that this bifold fact calls for an explanation, an explanation that must be based upon an inquiry into the meaning of the *vis feminina*. For the resistance shown by the class F^2, to the general tendency to which F^1 gave way, can be explained on account of a change in the position of gender. The gradual absorption of F^1, as compared with the firmness of F^2 must be based on the prominent place the class F^2 occupied in the early conception of gender.

This inquiry will be endeavoured in our fourth chapter. It must be preceded by an inquiry into grammatical facts regarding gender.

II

THE GRAMMATICAL PHENOMENA

As pronoun, noun and verb are subject to changes due to gender and number, we have to inquire into the nature of these phenomena.

The pronoun has a peculiar place, in so far as it does not go back to roots expressing ideas. It is a kind of short-hand speech referring to nouns already mentioned by the speaker or understood by the hearer. Within the limits of the three persons to which the pronouns refer, there is a small number of variations. Some of the pronouns are used in several functions; some were derived from nouns which gave up their common use.

Within the divisions of the pronouns there occur, according to the person to which they refer, changes which depend upon *a*) number; *b*) gender. These causes of change do not exercise

a uniform influence. The pronouns of the 1st person do not show any generic differentiation. The influence of gender on the pronoun of the second person consists in a change of the vowel in the singular; in the plural there is a change of consonants, whereas the vowels are not affected. A similar irregular influence can be observed in the personal pronouns of the third person. As regards the interrogative pronouns, in some languages they do not suffer changes dependent upon number; in other languages there is a neuter which is either a femine form (*ment*) or an indefinite one (*mā*). A larger number of forms changing on account of number and gender exists for the demonstrative pronoun. Yet there cannot be spoken of regular influences either. Notwithstanding this rigidness the pronouns are important for the morphology of the language, as they occur in rudimentary forms as pre- and affixes to the verb.

The verbum finitum occurs in the different languages in a limited number of forms, the variety being effectuated by the pre- and affixes. There are only two forms which in their consonants show the bare root of the verb viz. the 3rd person masc. sing. of the Perfect and the second person masc. sing. of the Imperative. This means that the masc. sing. subject of a sentence does not affect the forms mentioned, so as to add any consonants to the root. It has no peculiar effect, it does not leave any peculiar trace in the verb under its influence, it does not cause any generic change. This means that the masc. sing., in connection with the Perfect of the verb, cannot be said to be a gender of its own.

The pre- and affixes of the verb are generally considered to represent two types, the pronominal and the numerical one; the two are combined in some forms of the Imperfect.

The affixes of the 2nd and 1st person sing. and plur. Perfecti, those of the 2nd person fem. sing. and plur. Imperf. and Imperativi, as well as the prefixes of the 2nd and 1st person Imperfecti and the affix of the 2nd person fem. plur. Imperativi are admitted to be pronominal rudiments. It may be conjectured that the prefix *ya* (*yi*) of the 3rd person masc. sing. and of the 3rd person masc. and fem. plur., are likewise pronominal elements.

The affix of the 3rd person masc. plur. Perfecti and Imperfecti (*ū*) and that of the 3rd person fem. plur. Perfecti (*ā*) as well as that of the dual masc. and fem. Perfecti and Imperfecti

(*ā*) are due to numerical influence. They are expressions of the intensity of the action due to the plurality or duality of the subject.

To which of the two kinds, the pronominal or the numerical, do the other pre- and affixes of the verb belong, viz. the prefix *ta* (*ti*) of the 2nd person sing. and plur. masc. and fem. Imperfecti, and the affix *at* of the 3rd person fem. sing. Perfecti? Are they pronominal elements or signs of intensity? The prefix *ta*, *ti* may be connected with the ending of the pronoun masc. sing. *anta*. Zimmern[1]) gives a comparative table of similar formations in some Hamitic languages. It is possible that this element belongs to the Semito-Hamitic family, but a conclusion can hardly be reached. The affix *at* of the 3rd person fem. sing. Perfecti, on the other hand, cannot be separated from the ending *at* of the fem. adjective and substantive; the two are identical. We must therefore consider the adjective and its endings.

As to the masc. sing. we find the same phenomenon as in the verb; a masc. sing. subject does not cause any changes in the adjective; it appears in this position in its simplest forms. This corroborates our foregoing conclusion which may now be given in a more comprehensive form, viz. the masc. sing. subject does not cause any generic change in verb or adjective. It is not a gender of its own.

As to the fem. sing. of the adjective it must be remarked that the ending *at* (North-Semitic *a*) is found in South-Semitic side by side with the forms *ā*, *ā'*. The ending *ā* cannot be separated from the same ending of the 3rd person fem. plur. Perfecti and of the dual (see above). It is doubtless an affix of intensity common to several forms of the noun and the verb. We must moreover remark that the same ending (ىَ) is found in Arabic as the regular ending of the plural of adjectives of the form *faʿīl*: قَتْلَى, صَرْعَى, مَوْتَى are plural forms of قتيل, صريع, مَيِّت.

This means that the ending of the fem. sing. may also be used for the broken plural in some cases. This leads us to the conclusion that there is no essential difference between the grammatical forms of fem. and plural or collectivum.

If such a conclusion should seem too bold, there are a great many facts of the same nature which may remove all doubt.

---

1) *Vergl. Gramm.*, p. 104

In the first place I point to the well known, but hitherto unexplained fact, that *at* occurs as an intensivum in nouns denoting male individuals. رَاوِيَة "a man who knows poems by heart and hands them down to his hearers", "a reciter", عَلَّامَة "a very learned man", קֹהֶלֶת "a man who presides over a congregation" [1]), have not escaped attention. It has only been forgotten to observe that the idea of intensity, of which the ending *at* proves to be the expression in this case, must also be connected with it in its function of a fem. ending. *at* is not a generic sign, but an expression of intensity and as such it stands on the same level with the endings of the plural which are also expressions of intensity.

In the second place I point to the well known proper names of men ending in *a(t)*, e. g. Ḥāritha, (Aretas), Muʿāwiya, ʿUbaida, Nābigha etc.

The following facts may serve as further illustrations of these and similar facts. *at* is also used to denote the collective idea. In Arabic فَعَلَة is a well known collective form of the participle فاعل. In Hebrew there is an analogous phenomenon in so far as from the same participle the collectivum is derived simply by adding the ending *a*: אֹרֵחַ "a traveller", אֹרְחָה "a company of travellers, a caravan". This kind of formation occurs also in Arabic. عَاقِلَة is the collective form of عَاقِل and denotes the persons who are bound to bring up the indemnity to be paid e. g. in case of murder (عَقْل). A different form is e. g. صَحَابَة the collective to صاحب "a companion", denoting the companions as a body; in this sense it is a well known designation of Muhammad's companions as a body.

In Syriac the use of *at* as a sign of intensity is not rare. It is here regularly combined with *ān*, e. g. ܚܣܝܢܬܢ "very strong", ܝܕܘܥܬܢ "who possesses the knowledge of an initiate", ܛܘܒܬܢ "beatus", ܪܚܡܬܢ "clementissimus", ܝܨܘܦܬܢ "very careful".

This element *ān* deserves special attention [2]). It is regularly used in Syriac to form intensiva from all participles except those

1) Other examples in Féghali and Cuny, p. 16

2) Cf. J. Barth, *Die Nominalbildung in den semitischen Sprachen*, 2nd ed., p. 316—343

of the Peʿal, e. g. *meḳaṭṭelānā, maḳṭelānā* etc. In Assyrian it is used in connection with the participle of the first form in order to denote functions [1]). Its intensive meaning is recognisable in a great many classes of nouns. In Arabic it forms infinitives denoting a repeated movement, such as قَطْرَان "to trickle", عَدَوَان, رَمَلَان "to run"; adjectives such as سكران "drunk", عَطشان, ظمآن, "thirsty", جَوْعان "hungry", غضبان "angry". In Hebrew its intensive function appears in many adjectives with a superlative meaning: רִאשׁוֹן "first", אַחֲרוֹן "last", חִיצוֹן "outer", תִּיכוֹן "inner", עֶלְיוֹן "highest". Further in nouns denoting the names of maladies: יֵרָקוֹן, שִׁדָּפוֹן "blasting, mildew", שִׁגָּעוֹן "insanity", תִּמָּהוֹן "bewilderment", עִוָּרוֹן "blindness". It is noteworthy that other denominations of maladies show a preference for the terminations *at*, *ā* e. g. שַׁחֶפֶת, קַדַּחַת, דַּלֶּקֶת, حُمَّى, another proof of the connection between intensivum and fem.

ān is further used in Aramaic as the termination of fem. adjectives in the plural of the status absolutus. D. H. Müller has pointed to the fact that in the early Aramaic inscriptions of Zindjirli the fem. plur. has the termination *āt*. *Ān* must therefore, according to this scholar, in this case be a secondary formation due to the analogous masc. forms with the termination *īn* [2]).

According to Brockelmann, however, the termination *ān* found its way to the function mentioned, coming from the 3rd pers. fem. plur. Imperfecti [3]).

However this may be, the ending *ān* is in this case the expression of the fem. plural. According to Barth [4]) there are traces of a broken plural ending in *on* in the Hebrew forms שַׁבָּתוֹן and פְּרָזוֹן which are used in the expression שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן and in the line חָדְלוּ פְרָזוֹן בְּיִשְׂרָאֵל, Judges V, 7. Barth's explanation, though attractive, is not above doubt. In Arabic, however, the use of the ending *ān* in broken plurals is no matter of conjecture: سُودَان

---

1) Barth, *o. c.*, p. 342 sq.
2) D. H. Müller, *Die altsemitischen Inschriften von Sendschirli*, p. 121 sq.
3) *Syrische Grammatik*, *p.* 41
4) *o. c.*, p. 318

and حُمْرَان are the usual plural forms to أَسْوَد "black" and أَحْمَر "red", words that by meaning and by form are intensiva. The same relation may be observed in Amariña adjectives such as *tekurān* "black", *kaihān* "red", *nekhan* "white"[1]).

Instances of *ān* as the termination of the masc. plur. are very frequent in Aethiopic, where it is used in nouns denoting persons, in adjectives and participles. At the same time, however, *ān* is appended to some groups of consonants of the type *kuṭl* in order to denote "stärkere Begriffe"[2]), e. g. **ርሥእን** "greyhood", **ብርሃን** "lucidity, light", **ሥልጣን** "dominion" etc. In Amariña the termination has taken the form *ām* in this case. From Abyssinian languages the termination passed into several groups of Agaw languages[3]).

In Assyrian *ān* is frequently used to denote plurals; it is of importance that these plurals are construed as feminina[4]). Finally we find this termination in Syriac, combined with *ē*, as an ending of the plural in a limited number of cases such as ܪܘܚ̈ܢܐ, ܪܘܚܡ̈ܢܐ plural of ܪܘܚܐ; ܫܡܗ̈ܬܢܐ, ܫܡܗ̈ܢܐ as plurals of ܫܡܗܬܐ, ܫܡܗܐ

These instances show the connection between intensivum, fem., collective and plural forms of both genders.

This connection is also obvious in the fact that the broken plurals in Arabic adjoin to themselves the adjective either in a broken form, or in the fem. singular. The usual explanation calls the broken plurals collectiva that as such are fem. We may now consider the phenomenon in a more general way and formulate this rule: The fem., singular and plural, as well as the broken plurals, exercise an influence upon the adjective which is of an intensive nature. We found even forms of the masc. plural showing the same sign of intensity as many forms of the broken plural, the intensive adjective in the singular, the fem. plural of nouns, and the intensive noun in the singular. Facing these facts we may state anew, that g e n d e r c a n n o t b e s e p a r a t e d f r o m n u m b e r. G r a m m a t i c a l l y s p e a k i n g t h e g e n e r i c p h e n o m e n a d o n o t f o r m a c l a s s o f t h e i r o w n ; t h e y b e l o n g t o g e t h e r w i t h t h e n u m e r i c a l p h e n o m e n a t o t h e c l a s s o f i n t e n s i v a.

---

1) Barth, *o. c.*, p. 340

2) Dillmann, *Aeth. Grammatik*, p. 231

3) C. Conti Rossini, *La Langue des Kemant en Abyssinie*, p. 120 sq.

4) Delitzsch, *Assyrian Grammar*, § 67

This thesis can be further elucidated by examples which are usually looked upon as plurals. Side by side with Hebrew חָכְמָה "wisdom" we find חָכְמוֹת which is construed as a fem. singular and has the emphatic meaning of "divine" or "personified wisdom". Its counterpart הוֹלֵלוֹת "folly" has been modelled after it. Side by side with בְּהֵמָה "cattle" there occurs a fem. sing. בְּהֵמוֹת which denotes the counterpart of Leviathan, the personification of the earth, also in eschatological representations. These forms cannot be looked upon as plurals, which would be against the sense as well as against the construction. Barth has recognised them as singular forms [1]). Our conclusion is that the ending *ōt* in Hebrew which is usually the ending of the fem. plural, in some cases denotes the intensivum in the singular. This conclusion seems the more justified as Aethiopic appears to have used the corresponding *āt* in a similar function, viz. to denote abstracta: **ልህቃት** "greyhood", **ንእሳት** "youth", **ጽድቃት** "charity". Side by side with the ending *āt*, the ending *at* is used for the same purpose in Aethiopic: **ስብሓት** "glory" occurs also in the form **ስብሐት**; other instances are **ሰብእት** "consanguinity", **ምስኪናት** "poverty".

These examples are reminiscences of a time when the sharp distinction between singular and plural endings did not yet exist. They compel us to inquire into the relation between fem., plural and abstractum.

It is well known that the Semitic languages, especially in their later development form abstracta by means of special endings such as *īya* in Arabic, *ūt* in Syriac, *īt* in Hebrew.

In earlier strata of the languages we find other methods. In Hebrew and Aramaic there are some very old instances of the masc. plural used to form abstracta. The idea of plurality had to express the general, abstract idea. חַיִּים, ܚܰܝܶܐ means "living beings" and at the same time "life". רַחֲמִים is a plural of "womb" and means "compassion, mercy". דָּמִים, the plural of דָּם "blood" has often the meaning of "guiltiness caused by bloodshed". מַעֲמַקִּים

1) *Nominalbildung*, p. 411. I cannot, however, with Barth look upon the *o* as original. I do not find any ground to make a distinction between this *ot* and the usual ending *ot* of the plural.

is a plural of מַעֲמָק "depth" and means the lower stage of the Universe, viz. the earth and the nether world.

In the case of רַחֲמִים the punctuation shows a slight deviation from the usual plural. The same phenomenon may be observed in such forms as נְעוּרִים "youth", זְקֻנִים "greyhood". The word בָּחוּר "young man" has in this sense the plural בַּחוּרִים; in the abstract sense of "youth" it has the form בְּחוּרִים. The form *keṭūlīm* appears to have become the usual one; cf. the numerous instances given by Barth [1]). It is interesting to observe that this form with its "masculine" ending occurs side by side with forms possessing the "feminine" termination, such as מְלוּכָה "royal power", קְבוּרָה "burial", רְפוּאָה "healing" etc.

The close connection between abstractum, fem. and plural appears also from the use of the termination *ān* we met with above in different functions, intensive, masc. plur. and fem. plur. We may add here its abstract function, e. g. in Aethiopic **ጽልአን** "hatred", **ኪዳን** "covenant"; in Hebrew רָצוֹן "goodwill", גָּאוֹן "majesty, haughtiness".

Among the abstract endings there is further *āt (ōt)*, of which we gave some examples such as חָכְמוֹת "wisdom", **ስብሓት** "glory", which also showed the identity of the numerical and the abstract functions.

A still more usual abstract ending is *at* which cannot be separated from the fem. sing. ending of the same form. Its use as an ending to denote abstracta appeared already in forms such as **ስብሐት** "glory" side by side with **ስብሓት**. It appears further in the fact that the counterpart of North-Semitic רחמום, חיים in Arabic is رَحْمَة, حياة. This use of the ending *at* is, however, not limited to the South-Semitic languages, it is common in the Northern languages too: שִׂמְחָה "gladness", צְדָקָה "justice", ܕܶܚܠܬܳܐ "fear", חֲבוּרָה "society"; in Assyrian *tukultu* "assistance", *nukurtu* "enmity".

Likewise the endings *ā*, *ā'* are used to denote feminina as well as abstracta. In Arabic *ā* is regularly used to form the fem. of adjectives of the form *afʿal*; if the latter denote colours or corporeal defects they have the fem. *faʿlā'*; if they denote comparativa the fem. is *fuʿlā'*; in both cases the meaning may be

---

1) p. 129

called intensive. The same termination serves to form abstracta: بَغْضاء "hatred", بَأْساء "miserableness", دالولاء "coquetery". The same termination is used for the same purpose in Aethiopic. መከራ "temptation", ቀበላ "encounter", ሐሠሣ "examination" etc. [1])

Apparently this termination coincided in Hebrew and Aramaic with the more common *a* (= *at*). Ewald, Dillmann and Barth have however pointed to Hebrew forms such as בַּקָּשָׁה, בַּקָּרָה as compared with Aethiopic መከራ etc. In Aramaic the traces of this termination are more frequent. Here is a transition from the forms ending in *a* to those ending in *ū*, *ūt*. As *ū*, *ūt* are abstract endings, this transition shows that *a* is a termination of the same nature. It occurs in all infinitives, except that of the Peʿal, in early Aramaic; Syriac has in these cases *ū*, *ūt*; the latter forms will be discussed beneath.

Regarding the terminations *ā*, *ā*' there may further be remarked that they not only indicate the fem. sing., but also the plur. masc. in some forms of the plur. fractus: *faʿlā* is a well known plural to *faʿīl* (*ḳatlā*, plur. to *ḳatīl* etc., see above); it is also a fem. sing. form: عَقْرَى "barren"; *fuʿlā* is a specifically fem. form, e. g. حُبْلَى "pregnant". *Fuʿalā*' is one of the commonest forms of the plur. fractus, corresponding to the sing. *faʿīl* (شُعَرَاء, عُلَمَاء, شُهَدَاء). At the same time however it is a fem. sing., e. g. نُفَسَاء "woman in childbed".

All these examples are of a nature to support our thesis, that, grammatically speaking, we cannot make a distinction between the forms of fem., abstractum, plural and intensivum, apart from the power of the language to create other forms for special meanings with an exclusively fem., abstract or intensive character. The feminine, once more, is not a gender, but an intensive form which serves to denote the other categories mentioned as well. This means that the feminine idea was not *sui generis*, but akin to the idea common to the other categories. In our third chapter we shall inquire into the explanation of this fact; here we must continue our inquiry into the grammatical phenomena.

---

1) Dillmann, *o. c.*, p. 208 *sq*. The termination is also used in nouns denoting animals and plants.

As to the "sound" declension of nouns we are accustomed to the following scheme of endings:

	masc.	fem.
sing.		*at* (*a*), *ā*, *ā'*
plur.	*ū*, *ūn*, *īm*, *īn*, *ān*	*āt* (*ōt*), *ān*

The termination *at* of the fem. sing., was also used to denote *nomina unitatis*, *vicis*, *speciei* [1]). At the first glance this phenomenon seems to be in sharp opposition to the fact that it served at the same time to denote abstracta [2]). An explanation seems, however, not difficult.

First we must observe that the *nomina vicis* are derived from infinitives. Side by side with نَصْر "to help", ضَرْب "to strike", شَرْب "to drink", فَرْح "to rejoice", تَقْلِيب "turning over", إِكْرَام "honouring", we find نَصْرَة "the act of helping", شَرْبَة "the act of drinking", فَرْحَة "the act of rejoicing", تَقْلِيبَة "the act of turning over", إِكْرَامَة "the act of honouring". This fact gives a simple explanation of the apparent contradiction; it is clear that "the act of helping", is cognate with the abstractum "help", that "the act of rejoicing" practically coincides with "joy", that إِحْزَانَة "the act of vexing" is closely akin to "vexation" etc.

On the other hand it is equally obvious that precisely such forms as ضَرْبَة "the act of striking", شَرْبَة "the act of drinking", إِكْرَامَة "the act of honouring", practically coincide with "a stroke", "a draught", "a sign of honour". The bond between abstractum and *nomen vicis*, these seemingly so heterogeneous ideas, lies in the infinitive which is at the root of both of them.

The infinitive of the type *ḳaṭl* has made room in Syriac for the type *meḳṭal*, in Hebrew for *ḳeṭol*, *ḳuṭl*. Nouns of the types *ḳaṭl*, *ḳuṭl* and *ḳiṭl* provided with the fem. ending, have however survived, in the sense of abstracta: ܕܚܠܬܐ "fear", ܒܗܬܬܐ "shame", ܪܚܡܬܐ "love", עֶרְוָה "nakedness", בֹּשֶׁת "shame", سُمْرَة, خُضْرَة, حُمْرَة "being brown, green, red"; etc.

On the other hand, there are a great many examples of fem. nouns which have at the same time the function of infinitives: אַהֲבָה "love" and "to love"; דַּעַת "knowledge" and "to know"; יִרְאָה "fear" and "to fear"; חֶמְדָּה "desire" and "to desire". In

1) Wright-de Goeje, *Arabic Grammar*, I, 122—124, 147 sq. 2) above, p. 17 sq.

Arabic this phenomenon has even become regular in the formation of infinitives of the fourth form which have at the same time abstract meaning: إِرَادَة "to be willing" and "will", إِقَامَة, إِمَالَة etc.

Barth was the first to pay attention to this phenomenon of which he has given numerous examples [1]). He observed that the fem. forms frequently occur side by side with infinitives, which are either defective or intensive. In the first case the fem. ending serves to supply a lacuna, in the second it may be called a surrogate for the long vowel of the infinitive. He calls these fem. forms "compensative".

Our inquiry has led us to a similar result. It has also enabled us to cast a glance at the inner side of this process of compensation. The fem. and the infinitive are closely akin to one another, in so far as both are abstracta, forms of intensity. In this respect both are akin to the plural. I may remind here of the formations with the ending *ān*, given above, which are used for all the functions just mentioned.

The transition from abstractum to concretum of which I endeavoured to give an explanation by pointing to the infinitive as the starting-point of both, may be observed in other cases. In Syriac nouns of the type *miḳṭal* have become the only infinitives of the Peʿal. In Hebrew there are some instances of *miḳṭal* as an infinitive; usually, however, forms of this type have acquired the meaning of concreta. מִשְׁכָּב means "to lie down" in some cases; usually, however, it means "the place where one lies down" and in Hebrew grammar the nouns of this type are generally looked upon as *nomina loci, instrumenti, objecti.*

This transition from the abstract into the concrete meaning has become of the utmost importance for the general aspect of the Semitic languages. The numerous fem. nouns denoting concreta must not, in the first place, be considered in connection with the *vis feminina*, they have become a class of their own, which in its turn has gone its own way in special formations with special semantic functions; so the form *fuʿāla* which in Hebrew as well as in Arabic denotes the product of the action expressed by the root [2]).

1) *Nominalbildung*, p. XIII sq., 86 sqq., 140

2) Barth, p. 64 sq.: قُوارة, قُراضة, نُشارة נְסֹרֶת, نُسافة נִישֹׁפֶת, נְעֹרֶת, פְּסֹלֶת

The form *fiʿla* has acquired in Arabic a special connection with the *nomina speciei* (كِتْبَة "manner of writing", قِعْدَة "manner of sitting"), whereas in other languages it denotes abstracta: שִׂמְחָה "joy", ܕܶܚܠܬܐ "fear".

It is exactly abstracta of the forms *faʿla* and *fiʿla* which are prone to passing into concreta and nomina unitatis: ضَرْبَة "the act of striking" in the indefinite form ضَرْبَةٌ becomes practically identical with "a stroke"; חֶמְדָּה passes from "desiring" to "desire" and from there to "object of desire". If גְּנֵבָה was not only "stealing", but also a "thing stolen", if נְקֵבָה was not only "to pierce" but also the "thing pierced", if חֲתֻלָּה was not only "to swaddle", but also a "swaddling-cloth", the way was open to a general use of the termination *a(t)* to denote *nomina unitatis* and concreta.

It may be observed that Arabic has a predilection for the terminations *at*, *ā* as suffixes of diminutiva. It seems to me that also in this case the termination is meant as an intensivum. This opinion is supported by the fact that in Syriac the diminutiva have the termination *ōn* which is closely akin to the intensivum *ān*, as well as by the fact that in Arabic intensive formations have often the diminutive form *fuʿail* with the termination *ā*: عُجَيْلَى "quick pace", حُدَيَّا "emulation", حُمَيَّا "vigour of wine". Side by side with this formation there occur intensiva of the diminutive form without the feminine ending: ضُرَيِّط "thick", زُمَيِّل "cowardly" [1]).

We have now to consider the terminations of the plural, the scheme of which has been given above.

The plural of masculina. We have met with several instances showing the multifarious use of the ending *ān*. It may be added that the ending occurs in Assyrian as a termination of the plural, in the form *āni*, and that in Arabic it is used in connection with forms of the broken plural such as حيطان, plur. of حائط "enclosure, wall", رُكْبان, plur. of راكب "riding, horseman",

1) Cf. E. Littmann, *Zwei seltenere arabische Nominalbildungen*, p. 29

إِخْوَان, plur. of أَخٌ "brother", غِلْمَان, plur. of غُلَامٌ "slave, youth".

The ending *ū(n)* of the early Babylonian plural and of the plur. sanus in Arabic is not an exclusive characteristic of the plur. either. It is also the ending of the 3 rd person plur. masc. Perfecti et Imperfecti of the verb. In Syriac it is the ending of all the infinitives except that of the Peʿal, as well as that of the status absolutus of abstract nouns. Further it must be observed that even in Arabic its use is not limited to the pluralis sanus of masculina. Old feminina such as أَرْضٌ "earth", عِضَةٌ "thorny tree", رِئَةٌ "lung" have the plurals أَرَضُون, عِضُون, رِئُون.

Neither are *ī(n, m)*, *ē* exclusively used in connection with the masc. plur. *Ī* is used in the casus obliqui of the masc. plur. in Arabic, in the status absolutus of the masc. plur. in Hebrew and Aramaic. At the same time, however, it is a well known termination of the fem. sing. in several Semitic languages, often reinforced by the *t*.

Especially in Hebrew it is often used, in the form *īm*, as the plur. termination of feminina: חִטִּים "wheat", sing. חִטָּה; שְׂעֹרִים "barley", sing. שְׂעֹרָה; שָׁנִים "years", plur. of שָׁנָה; אֻמִּים "nations", plur. of אֻמָּה; רְחֵלִים "ewes", sing. רָחֵל; דְּבֵלִים "fig-cakes", sing. דְּבֵלָה; and even נָשִׁים "women", plur. of אִשָּׁה. The last example is instructive; it corresponds to Arabic نساء. The use of endings, especially in such old words, proves to be in no wise fixed.

ē is the termination of the masc. plur. in Babylonian and Assyrian, of the status constructus of the masc. plur. in Hebrew as well as of the status absolutus masc. plur. in Syriac. In the last case it is usually looked upon as a contraction of *ai-a*. It may, however, be doubted whether this view is right. The Semitic languages have, it is true, a tendency to contract diphthongs into simple vowels. But the fact that early Aramaic has the plur. determinatus ending in *aiā*, whereas Syriac has *ē* in this case, does not prove that the latter is a contraction of the former, *ai* and *ē* occurring side by side as endings in several cases.

ai is used as the ending of the status constructus plur. masc. in Syriac; it occurs also in the dual in Hebrew and Arabic and

at the same time it is the sing. ending of some fem. nouns in Syriac, such as ܛܘܥܝܝܢ "error", ܣܠܘܝܢ "quail" and others.

The plural of feminina. We have already pointed to several instances showing that the use of the endings *ān*, *āt*, *ōt* is by no means limited to fem. plurals. Here we may further observe that the ending *āt (ōt)* in many cases is not used as that of the plural fem.; it is very often attached to masculina, especially in Aethiopic, Hebrew and Aramaic. Dillmann [1]) describes the state of things in Aethiopic in this way: „Die weibliche Endung *āt* nehmen ausser den . . . aufgezählten Personen- und Beschreibewörtern alle andern Substantiva an, welche überhaupt eine äussere Bildung des Plurals zulassen, mögen sie im Singular Feminin-Bildung haben oder nicht".

For Hebrew and Aramaic I remind of the plurals אָבוֹת, ܐܒܗ̈ܬܐ, sing. אָב, ܐܒ "father"; רְחֹבוֹת, plur. of רְחוֹב "place"; מִשְׁמָרוֹת, plur. of מִשְׁמָר „class"; שׁוֹפָרוֹת, plur. of שׁוֹפָר "horn"; of the pluralia tantum לְקוּחוֹת "purchasers", מְשׁוּחוֹת "measurers", חֲכוּרוֹת "farmers" [2]); of ܚܕ̈ܘܬܐ, plur. of ܚܕܝܐ "breast, ܟܘܪ̈ܣܘܬܐ, plur. of ܟܘܪܣܝܐ, "throne" as well as of the fact that the participles Peʿal of verbs with a weak third radical in Syriac, have regularly the plural ending in *āta:* ܪ̈ܥܘܬܐ, plur. of ܪܥܝܐ "shepherd" etc.

All these facts are of a nature to make it clear, that the terminations expressing gender, number, abstractum and collectivum are by no means used in a regular way. There is promiscuity on a large scale. Regularity was not reached by all languages in the same way and to the same degree. Still it may be observed that the declension of adjectives in connection with the influences mentioned, is much more regular than that of substantives.

In Arabic there have been preserved remarkable traces of a treatment of some adjectives which has a strong likeness with the nouns feminine by form only (F[1]). Such adjectives as by their meaning are applicable to females only, do not form a fem. ending in *at*, when they designate an action or a state as natural and permanent, or, at any rate, as lasting for a certain period of time [3]): حامل "pregnant", عاقر "barren", حائض, "menstruating". If, however, they designate the said action

---

1) *o. c.*, p. 262 2) Barth, *o. c.*, p. 176

3) Wright-de Goeje, *o. c.*, I, 187

or state as beginning, actually in progress, or about to begin, they form a feminine in *at*. Probably we are face to face with phenomena belonging to a very old phase of the language, in which cases of a fem. noun without ending (F[1]) combined with an adjective without ending were not so rare as they are in the literature known to us. It may even be asked whether this state of things does not justify the view that the fem. terminations as a whole are of a secondary nature. I have endeavoured to show in the course of the present paper that the generic terminations cannot be looked upon as a class of its own, but, together with the numerical ones, belong to one class the characteristic of which consists in its expression of intensity. This would justify the question: Is number necessarily expressed by special terminations? It is well known that this is not the case. More than one half of the forms of the broken plural is bare of any outward sign of plurality.

It is obvious that the broken plural belongs to the archaic linguistic phenomena. It survives in rare forms in the Northern languages, and its use in Aethiopic is limited to a few types. In Arabic, on the other hand, it is in full vigour, to such an extent that even the most common nouns may practically be without a pluralis sanus.

With a view to this state of things it seems allowed to conjecture, that in an early phase the language did not know of a regular use of pluralis sanus or of feminina with a termination.

Side by side with this state we find the beginnings of the use of terminations of verb and noun, to denote the fem., the dual and the plural. The dual is characterized by the endings *ā(ni)*, *ai(im, ni)*. In the historical period of the Northern languages it is already fading away, just as the pluralis fractus. Its ending *ā* is identical with the ending of the 3rd pers. plur. fem. Perfecti et Imperfecti in some Northern and Southern languages. Its ending *ai* may have been borrowed for some forms from the plur. masc.; it is also used as a termination of some classes of fem. nouns in Syriac (ܫܠܘܝ, etc.)

The use of plur. endings of nouns reaches its summit in the Northern group, at a time when the dual is already an archaic phenomenon. The plural may be called a younger phenomenon; we may suppose that it has borrowed some of its endings from the dual. This conjecture finds support in the fact that in Hebrew

some nouns retain the form of the dual, even when they are used in the sense of the plural; such nouns are e.g. יָדַיִם "hands", עֵינַיִם "eyes", אָזְנַיִם "ears", רַגְלַיִם "feet".

We may consequently suppose that in an early phase language expressed plurality by means of the dual and of the pluralis fractus. How did the pluralis sanus originate? In Arabic the pluralis sanus never reached the popularity of the pluralis fractus or of the dual. Arabic grammarians tell us that the pluralis sanus expresses a limited plurality varying between three and ten. It is really a pluralis paucitatis. In Arabic it retained this limited function; in the Northern languages, however, the real plural, the pluralis fractus, faded away and its place was taken by the former pluralis paucitatis. It may be observed that the pluralis sanus of feminina with the ending *āt, (ōt),* which is nothing but the emphasized form of the sing. *at,* is used in all Semitic languages, whereas the ending of the masc. is found in various forms *(ūn, īn, īm, ān, ai, ē).*

There is more to prove the limited use and the secondary character of the pluralis sanus. In Arabic the adjective assumes, apart from a few exceptions, the form of this plural only if it depends upon a noun in this form. This means that in all other cases the plural of adjectives is either a pluralis fractus, or, and this is very characteristic, the ending of the fem. singular *at.* This fact supports our opinion on the affinity between generic and numerical phenomena and on the promiscuity in the use of terminations.

III

THE NOUNS FEMININE BY MEANING ONLY

Our linguistic analysis of the feminine forms led us to the conclusion that they are of the same nature as numerical phenomena, the bond between the two groups being the idea of intensity. We left aside the question whether there are other classes of words expressing the same or cognate ideas. Such classes might e. g. be found among the nouns provided with prefixes.

This result is in opposition to the common view which looks upon the feminina as a conception which owes its origin to their analogy with female beings and consequently is inclined to con-

sider the idea of weakness as their chief characteristic [1]). The aim of our present chapter must therefore be to find an answer to the question why nouns feminine by idea only cause the adjective and certain forms of the verb under their influence to assume signs of intensity. In other words: what is the idea of intensity residing in fem. nouns?

Before endeavouring to answer this question, we must once more remember the fact that nouns feminine by meaning only — apart from those which designate feminine beings — are gradually passing on to the masculina. This fact led us to the conclusion that nouns communis generis, originally feminine, were becoming masculine in historical times; cf. the instances discussed above.

It will be seen presently that the nouns feminine by meaning only as well as those communis generis belong to semantic groups which are nearly the same in those Semitic languages which have not followed the amalgamating process of the Abyssinian group. On account of this fact we conjecture that all words belonging to these semantic groups were once feminine; if e. g. the words denoting the sword are feminine, our conjecture is that the words denoting weapons to which the same power was ascribed, were once feminine, even if the literature known to us should not have preserved a trace of this state of things.

Attention must further be paid to the fact that words feminine by meaning only, sometimes have assumed a feminine ending; the word for soul e. g., *n-f-s*, is feminine in Arabic, Hebrew and Aramaic; in Assyrian it has taken the feminine form *napis̲h̲tu*.

The groups of words which in several Semitic languages are feminine by meaning only, apart from those denoting living beings, are the following.

The earth and its parts.

The word for "earth", أَرض, ארעא, ܐܪܥܐ is feminine in Arabic, Hebrew and Aramaic; in Assyrian it has taken the fem. ending, *irṣitu*; *mātu* is fem. תֵּבֵל, بُاصْقَع (loanword) are likewise fem. Communis generis are the words for "way, path" in Arabic: سبيل, طريق. Feminine is also Hebrew אֹרַח, Syriac ܐܘܪܚܐ "way". Communis generis are Hebrew דֶּרֶךְ and Assyrian *urk̲h̲u*.

1) Cf. Albrecht in *Zeits. f. d. alttest. Wissenschaft*, XVI, 323

Feminine are ܚܩܠܐ (Assyrian *eḳlu* is communis generis), ܐܚܡܪܐ "field", גַּיְא "valley", כִּכָּר "district" (litt. circular field), גַּן "garden" (Gen. II, 15).

It may be observed that a great many words denoting characteristic landscapes have assumed the feminine ending: صحراء, بلّوقة "desert", دَرْجَة "way", مَأْسَدَة "place where lions dwell", مَذْأَبَة "place where wolves dwell". In Hebrew: שְׁפֵלָה "hilly country", בִּקְעָה "valley", נְתִיבָה "path", מַעְגָּלָה "track", יַבָּשָׁה "the solid earth", גִּבְעָה, רָמָה, נָפָה "hill", מַעְבָּרָה "ferrey", in Syriac ܡܫܪܘܡܝܬܐ "lair"; cf. Assyrian *manākhtu*, "resting-place", "shelter".

Feminine are the words for "well": بئر, בְּאֵר, ܒܐܪܐ, عَيْن, עַיִן, ܡܥܝܢܐ (comm. gen.), قليب (comm. gen.). In Assyrian proper names of rivers are said to be feminine (Delitzsch, *Ass. Grammar*, p. 193 mentions one common expression).

Feminine are parts of the universe, such as the names of the four quarters: צָפוֹן, ܓܪܒܝܐ "the North", תֵּימָן, ܬܝܡܢܐ "the South", מִזְרָח, ܡܕܢܚܐ "the East", מַעֲרָב, ܡܥܪܒܐ "the West". Feminine are the words denoting the sky: سَمَاء, ܫܡܝܐ (comm. gen.), and the nether world: שְׁאֹל, ܫܝܘܠ (loan-word), תְּהוֹם (cf. تهامة, tiāmtu, דּוּמָה which have assumed the fem. ending).

Feminine are the words for wind (ريح, רוּחַ, ܪܘܚܐ, the latter comm. gen.), ܥܠܥܠܐ "storm" and the mirage (آل). Words conveying cognate ideas, such as סוּפָה, סְעָרָה. שׁוֹאָה have assumed the fem. ending. Rain is not mentioned among the words fem. or comm. generis, but it may be observed that in modern Arabic مطر still occurs as a feminine noun, viz. in one of the Meccan cradle-songs as communicated by Snouck Hurgronje[1]): يَا مَطَر حُطِّي حُطِّي "Oh rain, come down, come down". Feminine are some words for clouds: ܥܢܢܐ (Hebrew עָנָן is masculine), ܥܪܦܠܐ (Hebrew עֲרָפֶל is not certain), سَحَاب, سَحَابَة. Assyrian *birḳu* "lightning" is feminine. Applying to these instances the remarks given above,

---

1) *Mekka*, II, 199

it seems not doubtful that there was a time when the words denoting natural phenomena were generally feminine in the Semitic languages.

In this connection we have also the speak of the gender of the words for the luminaries. As we have seen "the sun" (شَمْس) is fem. in Arabic, sometimes in Hebrew (שֶׁמֶשׁ; cf. also חַמָּה "the hot one", which has assumed the fem. ending) and in Aramaic. In Assyrian *shamash* is always masculine, for here the sun has become a God. In early Aramaic שמש occurs as the name of a deity in the inscriptions of Nerab; it is also supposed that בעלשמין "the Lord of heaven", in the inscription of Zakkur, denotes the sun-god. Perhaps the element *shamsh* in some Syriac proper names[1]), is also connected with this God. With a view to these facts it is surprising that traces of the original gender of ܫܡܫܐ have survived in Syriac at all.

In Arabic, on the other hand, the word has always kept its gender. It seems to me, that this fact must lead us to the conclusion that those Arabic tribes which had the greatest influence on literary Arabic, did not venerate a sun-god. This conclusion is corroborated by two facts. The one is, that there is no tradition concerning a sun-god in Central Arabia. The other, that certain archaic expressions point to the same direction. In Madīna people said of the sun in the afternoon *(ʿaṣr)*: the sun is still living. This expression is often used in *ḥadīth* and it could scarcely have survived till the second century of the Hidjra if the people of the Ḥidjāz in pre-islāmic times had venerated a sungod, who necessarily would have been immortal.

There is no common Semitic word for "moon", but all the words in the single languages are masculine. This may be due, in some languages, to the veneration of the moon-god; in others to the common tendency of words feminine by idea only, to pass into the masculine class. There are indications of the originally feminine gender of the moon. Syriac ܣܗܪܐ is communis generis; the veneration of the moon-god שהר (inscriptions of Nerab) has consequently not been general among the Aramaeans. Hebrew יָרֵחַ is exclusively masculine. Still, the fem. ending of the epithet

1) See Payne Smith, *Thesaurus*

הַלְּבָנָה "the white one", proves that the ancestors of the Israelites used to look upon the moon as a "feminine" being.

Feminine are the words denoting fire: نار, ܢܘܪܐ, אֵשׁ; Assyrian *ishatu* has assumed the fem. ending. So have the more or less synonymous לֶהָבָה, שַׁלְהֶבֶת, ܫܠܗܒܝܬܐ, ܫܠܗܒܝܬܐ "flame", בְּעֵרָה, שְׂרֵפָה "conflagration".

The feminine gender of the names of countries and towns is ascribed by Wright-de Goeje, in accord with the native grammarians, to the fact that in Arabic أرض and مدينة have this gender. Certainly analogy has played an important part in the rules for gender. It cannot, however, be referred to as the only explanation of facts. We have to discuss these words from the common Semitic point of view. In Hebrew e. g. the names of towns are also feminine; some of them have an explicit feminine form (e. g. עֲנָתוֹת, תִּמְנָה, תִּרְצָה); the word עִיר is feminine by idea only.

In a middle position between nouns denoting parts of the earth and those denoting towns are terms such as دار (see above, p. 8) and نَوًى "a traveller's destination".

The meaning of this word varies according to the social structure of the people which uses it. In Beduin life, it is the pasture-ground, which the herdsman seeks for his beasts and where he pitches his tent. In this sense it is used in Arabic and Hebrew (נָוֶה). In sedentary life the word acquires the meaning of "dwelling-place"; in the Bible it also denotes Jahwe's dwelling-place, the temple (Ex. XV, 13). In Hebrew נָוֶה is masculine. But two facts, which may contain reminiscences of its former gender, must be noted: its plural נְאוֹת or נְוֹת in Biblical Hebrew; and the form נָוָה in post-Biblical Hebrew. The history of this word appears to be parallel to that of דור دار in many respects. — الفِرْدَوس "Paradise" a loanword, has of course received its fem. gender by analogy; perhaps it was influenced in this respect by جَنَّة, or by words like نَوى.

It may be noted that Hebrew מַחֲנֶה "encampment", though usually masculine, still occurs as a femininum, Psalms XXVII, 3: אם תחנה עלי מחנה, and that it has the plural מחנות. צָבָא is still fem. when it is preceded by כָּל. Two Assyrian words for

encampment, *kharrānu* and *ushmannu* are likewise feminine. *girru* "campaign", *ummānu* "army" are comm. gen.; Aramaic תַּשְׁרִיתָא has taken the feminine ending.

Concerning the words denoting dwelling-places the following facts are prominent: Hebrew עִיר "town" and רְחֹב "place" are feminine. חָצֵר "enclosure, court" is feminine; ܣܡܪܬܐ (cf. الحِيرة) has taken the fem. ending. Assyrian *bābu* "gate", *abullu* "city gate", *khalsu* "fortification", Arabic سُوق "market", دُكَّان "shop" are communis generis. The fem. ending have assumed قَرْيَة, ܩܪܝܬܐ, קִרְיָה "village", שְׁמָמָה, خَرِبَة "desert place".

Assyrian *bītu* "house", *ekallu* "palace" are communis generis; Hebrew עֲלִיָּה has assumed the fem. ending.

The words denoting parts of the body, especially those which occur in pairs, are feminine; this applies also to the words for "spirit" and "soul" (رُوح, רוּחַ, ܪܘܚܐ, نفس, נֶפֶשׁ, ܢܦܫܐ; *napishtu* has taken the fem. ending; כָּבוֹד, parallel to נֶפֶשׁ, is fem. Gen. XLIX, 6). ثَدْي "breast" and جَنَاح "wing" are communis generis. It is remarkable that the word for "blood" (دَم, דָּם, ܕܡܐ, *damū*) is masculine. It must be observed, however, in connection with what has been said on the relation between femininum and plural, that in Arabic and in Hebrew the plural forms دِمَاء and דָּמִים very frequently occur in the sense of the singular. Syriac ܟܒܕܐ "liver" is fem.; كَبِد is comm. gen., Hebrew כָּבֵד has become masculine, in Assyrian the word has assumed the fem. ending, *kabittu*. Syriac ܕܘܢܒܐ "tail" is fem.; side by side with it occur ܕܘܢܒܬܐ and ܕܢܘܒܬܐ with the fem. ending, cf. Assyrian *zibbatu*; in Arabic and Hebrew the word (ذَنَب, זָנָב) seems to be exclusively masculine; yet it may be observed that זָנָב has the plural זְנָבוֹת. — כּוּלְיָא "kidney" is fem. in Aramaic; in Syriac it has also the masculine gender; here it occurs also with the fem. ending ܟܘܠܝܬܐ, which it has always in Arabic (كُلْيَة) and Assyrian *(kalītu)*; in Hebrew it is found exclusively in the plural

which has the fem. ending (כְּלָיוֹת). Cf. further עָרְלָה, עוּרְלָא, עוּרְלְתָא, غُرْلَة "foreskin"; גַּרְגֶּרֶת, ܓܓܪܬܐ "throat".

Ferminine are a great many words denoting instruments or kindred objects: عَصًا, *khattu*, "staff", ܚܘܛܪܐ "stick"; رَحًى, ܪܚܝܐ "mill", פֶּלַח "mill-stone"; فَأْس, ܢܪܓܐ "axe"; مُوسَى, תַּעַר (Is. VII, 20) "razor"; عَرُوص "tent-pole", יָתֵד "tent-pin"; עֶרֶשׂ, ܥܪܣܐ "bed"; ܣܟܝܢܐ "knife"; Arabic سكّين seems to be usually masc.; ܓܝܓܠܐ "wheel"; ܡܚܛܐ "needle"; ܦܬܘܪܐ "table"; ܡܓܠܐ "sickle"; ܢܝܪܐ "yoke". Comm. gen. are *kussu* "chair" and سُلَّم "ladder".

Many words denoting instruments have assumed the fem. ending: ܡܣܐܬܐ "scales", شَبَكَة "net", מְגֵרָה "saw", מַרְזַפְתָּא "hammer", מַחֲרֵשָׁה "ploughshare", מַקְצוּעָה "plane", رُجَاحَة "swing", מַשְׁרוֹקִיתָא "flute", מְצִלְתַּיִם "cimbal", ܡܟܢܫܬܐ "broom".

Feminine are many words denoting weapons: سِلَاح "weapons"; חֶרֶב "sword", Arabic حَرْب (which has acquired the meaning of "war"), Syr. ܣܝܦܐ (comm. gen.); Ar. فَيْصَل is also fem., Bukhārī, *Fitan*, b. 21; cf. in Arabic the fem. epithet of swords مُصَفَّحَات; قَوْس "bow"; ܣܟܪܐ, ܡܓܢܐ "shield"; Hebrew מָגֵן is comm. gen., in Arabic the forms جُنَّة, مِجَنّ and مِجَنَّة occur; ܪܘܡܚܐ "lance" is fem.; *nir'amtu* "a certain weapon" has assumed the feminine ending. The collective نَبْل "arrows" is fem.

Feminine are many words denoting vessels: دَلْو "bucket", ذَنُوب "large bucket"; كَأْس, כּוֹס "cup"; ܐܠܦܐ, *elippu* "ship"; فُلْك and אֳנִי are comm. gen.; قِدْر, ܩܕܪܐ "kettle; ܙܩܐ "skin; ܩܒܘܬܐ "ark"; ܟܘܪܐ "beehive"; ܓܘܪܢܐ "trough"; ܦܝܢܟܐ, ܐܓܢܐ "plate"; Arab. صاع is comm. gen.; ܡܪܟܢܐ "cauldron"; ܩܘܠܬܐ a kind of "vessel"; גַּת "wine-tub"; כַּד "jug". Hebr. מַרְחֶשֶׁת "cooking-pot" has assumed the fem. ending.

Feminine are many words denoting garments: دِرْع "coat of mail"; نَعْل, נַעַל "sandal"; إِزَار "shirt"; ܟܘܬܝܢܐ "shirt", cf.

Hebrew כֻּתֹּנֶת with the fem. ending; ܟܶܬܳܢܳܐ, ܡܥܰܦܦܳܐ "mantle", ܐܦܘܕܐ. Many words conveying this idea have assumed the fem. ending; שִׂמְלָה, שַׂלְמָה, كِسْوَة, ܟܘܣܝܬܐ, *kusitu*, ܬܟܣܝܬܐ, *na<u>kh</u>laptu*, *ta<u>kh</u>lubtu*, غِشَايَة, غَاشِيَة.

Feminine are words denoting stones, such as אֶבֶן, ܟܐܦܐ; *abnu* is communis generis and רִצְפָּה has taken the fem. ending.

Feminine are some words denoting food, animal and mineral products, aromatic plants, parts of trees: ضَرَب "white honey", عَسَل "honey", خَمْر "wine", مِلْح, ܡܠܚܐ "salt", ܚܠܡܐ "malva", ܫܒܠܐ "ear"; in Arabic, Hebrew and Assyrian this word has taken the fem. ending (سُنْبُلَة, שִׁבֹּלֶת, *<u>sh</u>ubultu*); ܛܪܦܐ "leaves", ܣܘܟܐ "branches", ܥܘܦܐ "bud"; אָכְלָה, *ukultu*, ܡܐܟܘܠܬܐ, ܬܘܪܣܝܬܐ "food" have assumed the fem. ending.

Feminine are many names of animals, apart from their individual sex: ضَبُع, ܐܦܬܐ "hyena", عُقَاب "eagle", عَقْرَب, ܥܩܪܒܐ "scorpion", أَفْعَى "viper", أَرْنَب, ܐܪܢܒܐ "hare"; Hebrew אַרְנֶבֶת has assumed the fem. ending; فَرَس "horse"; ܕܒܒܐ "fly", ܛܝܪܐ "birds of prey"; ܝܪܘܪܐ, תַּנִּים "jackal"; ܩܘܦܕܐ "hedge-hog"; ܩܠܡܐ "lice"; ܬܘܠܥܐ "worm"; Hebrew תּוֹלַעַת has assumed the fem. ending; צְפַרְדֵּעַ "frog"; Syr. ܐܩܘܪܕܥܐ is usually fem.; דֹּב "bear" (2 Kings II, 24); Syr. ܕܒܐ is usually fem.; דְּרוֹר "swallow"; קִפּוֹז, *serpens iaculus*; תּוֹר "turtle"; צִפּוֹר "bird"; ܨܦܪܐ is usually fem. Usually fem. in Syriac are further[1]): ܚܓܠܐ "partridge", ܚܘܪܘܣܐ "stork", ܝܘܢܐ "dove" (Hebrew יוֹנָה has assumed the fem. ending). Cf. further צִרְעָה "hornets", דְּבוֹרָה "bee", נְמָלָה "ant".

Feminine in Arabic are further:

The collective nouns which denote living objects that are destitute of reason, and do not form a nomen unitatis, as إبل "camels", نوق "she-camels", غنم "sheep" or "goat". (Cf. Hebrew כִּנָּם Ex. 8, 13 sq., שְׂלָו). With

---

1) Nöldeke, *Syr. Grammatik*, § 85

this group two other ones, both comm. gen. in Arabic, must be compared: collective nouns, chiefly denoting animals and plants, which form a nomen unitatis. And collective nouns denoting rational beings and not forming a nomen unitatis.

Concerning the three groups the following may be remarked. We have seen that collectiva are generally feminine in the Semitic languages, collectivum or plural and femininum both belonging to the intensiva. With a view to this fact the rules for the gender of collective in Arabic bear a secondary stamp. They show that the collective idea is no longer sufficient to determine gender, but that it is placed in opposition *a*) to the *nomen unitatis*, which, as it is provided with an external generic ending, is acquiring a greater power, and *b)* to natural gender. As regards *a*) if there is no *nomen unitatis* (إبل, ذَوْد, غَنَم, خَلْق "creatures") the original feminine gender is regularly preserved. If there is a *nomen unitatis*, the noun may become masculine (شاء, بقر). *b)* If, however, the noun denotes rational beings, masculine *a potiori*, the word may become masculine (قَوْم, رَهْط „people" etc.), even if no nomen unitatis is formed.

Other Semitic languages show, generally speaking, the same image: real collectiva (in contradistinction to such words as עָם, גּוֹי "people" etc. which accentuate the unity of the idea) were originally feminine, but in historical times they are also used as masculina: ܥܕܪܐ "flock", ܓܕܘܕܐ "troop", ܥܢܐ "sheep", ܡܪܥܝܬܐ "flock" are feminine; ܒܥܝܪܐ "cattle", ܡܫܪܝܬܐ "flock'" comm. gen.; Hebrew צֹאן "sheep" is nearly always fem.; בָּקָר is still fem. in Job. I, 14. Feminine are names of tribes in Arabic (تَغْلِب, تنوخ); cf. in Hebrew קֵדָר (Is. XLII, 11).

Of nouns communis generis in Arabic three groups may be mentioned: the names of the letters of the alphabet (which are fem. in Syriac [1]), the nomina verbi [2]) and words regarded merely as such [3]).

In connection with this phenomenon, it must be observed that many nouns denoting the idea of "word" in various respects, have

1) Nöldeke, Syr. Gramm., § 84
2) A. Fischer in *Z D M G*, LX
3) Wright-de Goeje, I, 181

assumed the fem. ending: אִמְרָה "word"; ܫܘܥܝܬܐ "story"; קְלָלָה, מְאֵרָה, لَعْنَة, ܠܘܛܬܐ "curse"; בְּרָכָה "blessing-formula"; חֶרְפָּה, ܚܣܕܬܐ, سُبَّة "disdain"; أُغْنِيَّة, ܙܡܝܪܬܐ, זִמְרָה "song"; יְלָלָה, ܐܘܠܝܬܐ, مَرْثِيَة "plaint, mourning-song"; ܬܫܒܘܚܬܐ "hymn"; זִמָּה, דִּבָּה "abuse".

IV

GENDER AND THE ASPECT OF THE WORLD

A glance at the different groups of words feminine in several Semitic languages, shows us that the early Semites attached the gender which in later times was called feminine to a great many groups of nouns which belong to different departments of nature; they comprised the universe and its parts, the luminaries, the winds, fire, female individuals, the parts of the body, instruments, vessels, dwelling-places, animal and mineral products, stones etc.

Our inquiry has shown that the linguistic phenomena connected with the nouns conveying all those ideas, are expressions of intensity. Starting from this fact, we ask: How is it that the marks of intensity are used in connection with nouns denoting nearly all parts of nature, females, weapons, instruments etc.?

In other words: Did the early Semites attach a peculiar intensity to the departments just mentioned?

The answer on this question cannot be doubtful since students of Semitic religions and ethnology have endeavoured to expound what was the aspect of life and the world among the early Semites. Robertson Smith, Wellhausen, Schwally, Doutté, Eerdmans, Pedersen and others have pointed to the fact, that the literary products of the Semites contain a great many reminiscences of a society which is known to the student of the history of religions. This society moved in a pre-religious sphere (that might also be called pan-religious) anterior to the adoration of personal deities, but open to the mysteries of the whole surrounding nature — the human body included — which inspired a general religious awe. For this state of mind, which was viewed from different sides by different scholars, an appropriate denomination has not been found. The terms animism, animatism, pre-animism, dynamism etc. express the chief sides of it; sufficient would only be a term comprising them all. It is precisely this state of mind in which

a particular energy or intensity, a magical power, was ascribed to the groups of nouns which we found to bear the characteristics of that linguistic intensity which, in a terminology, one-sided as the ethnological one just mentioned, is called gender.

It will, therefore, be necessary to return to the groups of "feminine" words enumerated above and to review them one by one in the light of the history of the Semitic religions. We must, however, be aware of the fact that this field is only partially known to us, just as the linguistic one. Important changes have taken place in both fields. In historical times Semitic peoples have given up the dynamistic view of life for a religious one in the usual sense of the word. This change, as will be expounded in the following pages, shows a striking likeness with the linguistic one which was mentioned several times in the course of the present monograph, viz. the transition of language from the feminine to the masculine state.

It goes without saying that neither of the two processes took a radical turn; even Yahwism and Islam did not wholly eradicate the old beliefs; some survived, others survived in a negative form. In the non-monotheistic Semitic religions the change was much less accentuated and much more like the linguistic one which, of course, was wholly unconscious. The old beliefs were not declared devoid of reality; but states and acts related to them were declared impure. It is exactly the field of the impure to which an uncommon magical power was ascribed and as such it is essentially "feminine". The domain of official religion consequently is masculine [1]). We have already met with an example of the twofold change. The word for "sun" proved to be feminine in the early language. In Assyrian, however, it is always masculine; it has lost its magical, "feminine" power and has passed into the "masculine" domain of religion where it has even become a God. But let us examine the different classes of feminina and see what power and value were ascribed to them in the pre-religious as well as in the religious period.

As to women and female beings in general, it is hardly necessary to point to the high degree of magical energy ascribed to them, especially in connection with menstruation and childbirth [2]).

1) Cf. Albrecht in *Z A W*, XVI, 65

2) Cf. e. g. Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, p. 85

All that a menstrua touches, becomes "impure" and she herself is impure for seven days [1]).

Unusual effusions of blood even necessitated the offering of a sacrifice [2]). As to the period following childbirth, it is characteristic that the birth of a male child rendered the mother impure during forty days, whereas in the case of the birth of a female child the period of impurity was twice as long according to the Levitic commandment. The injunctions of the Muhammadan law concerning women during the periods of menstruation, of offusion of blood and childbirth are based upon similar views.

Owing to the unusually high magical energy ascribed to her during these periods, woman was intrinsically connected with gender, to such an extent that she alone continued to be a living power in the field of gender, when nearly all other "feminine" categories gradually ceased to be considered as such.

The extraordinary magical energy ascribed to women explains also the fact that magic rites were chiefly performed by women. In the oldest Yahwistic code it is prohibited to keep witches (Ex. XXII, 17) and Saul in his anguish has recourse to a witch (1 Sam. XXVIII). Women appear to have preserved the service of the *teraphim* (Gen. XXXV; 1 Sam. XIX), which was prohibited in later Yahwism. It is not surprising therefore, that Yahwism, which was hostile to the practices of the pre-Yahwistic time, was really a religion of men. It excluded women from priesthood, and a large part of its commandments, especially those which are concerned with the ceremonies, were obligatory for men only. This attitude has its root in the view that women by their sex are connected with magic, that they are bearers of magical energy or how it may be called.

T h e p a r t s o f t h e b o d y. The early Semites considered the different parts of the body as seats of magical energy. This applies in the first place to the s o u l and the s p i r i t. The root *n-f-s* and its derivations convey two kinds of notions: that of the b l o o d and that of the b r e a t h. We may pass the blood in silence here. As to the breath, it was equally considered as a magical power. Snake-charmers blew upon serpents in order to keep them under their control [3]). B l o w i n g was practised as a

1) Leviticus XV, 9 sqq.
2) Lev. XV, 29 sq.
3) W. M. Thomson, *The Land and the Book*, I, 222

counteract against socery [1]). The Beduins used to blow upon their arrows if they wished to do away with their letiferous power [2]). Muhammad says in a tradition: "If any one has a disagreeable dream, he must blow three times and say an *isti'ādha* in order to avert its evil power" [3]). It is told by Salima that he had received a violent blow at the siege of Khaibar. "Then people brought me to Muhammad who blew upon the wound three times: I have perceived no pain evermore till the present hour" [4]). It is precisely on account of the magical nature of blowing that it is prohibited during the ritual prayer [5]).

In historical times, however, the soul, *nafs*, is no longer in the breath but in the blood, as it is expressly said in the Old Testament [6]). The breath is in the רוּחַ, نَفَس, נְשָׁמָה, ܢܫܡܐ. In Hebrew and Aramaic נפש has acquired the peculiar meaning of "corpse", resp. "coffin", "stele"; this association with the dead was not of a nature to deprive the word of its magic power; for death and the dead are intrinsically connected with magical energy.

What has been said of the prowers ascribed to the breath, applies also to the hand (*yad*), which, in different attitudes — closed, outspread, elevated — is a powerful magical instrument. This power has even been transferred to the divine hand which in the Old Testament and in the Koran has remained the symbol of divine power. The priests gave the community their blessing with outspread hands. In the Muhammadan books of law and tradition it is a matter of discussion how far hands may be lifted up during the ritual prayer. Goldziher has shown [7]) that this gesture was considered as a means to induce the godhead to fulfil man's desire. This applies also to the fingers and their different attitudes [8]).

It is only natural, in connection with what has been said above on woman as a focus of magical energy, that the word for womb (رَحِم, רֶחֶם, ܐܡܣܬܐ) is feminine. It is, however, not only the sexual functions of woman to which magical energy was

1) Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, I, 315
2) *Ḥamāsa*, ed. Būlāḳ, I, 220 ult. and the commentary
3) Ḳasṭallānī, X, 143 4) Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad*, IV, 48; cf. 88
5) *Minhādj al- Ṭālibīn*, ed. v. d. Berg, I, 103 59.; *Berakot* 24a, b.
6) Genesis IX, 4
7) *Zauberelemente im islamischen Gebet* in *Nöldeke-Festschrift* I, 320 sqq.
8) Goldziher, *l. c.*

ascribed, but sexual functions in general, a fact well known to ethnologists. It is reflected in the negative attitude taken by Yahwism and Islām to sexual functions; they are "impure", they necessitate ablutions to every one who comes into touch with them, in an active or in a passive way, consciously or unconsciously, wilfully or without his will; else he is not readmitted to the divine worship. In this sense sexuality is intrinsically "feminine". Even nouns denoting the masculine genitals, such as الأُنْثَيَانِ and أَسْتٌ are feminine.

The localisation of psychic affections in several parts of the body is another fact intimately connected with their being considered as seats of magical energy; the nose was the seat of anger, the womb that of love and compassion, the heart that of intellectual power and psychic affections in general, the kidneys that of secret thoughts. The nouns denoting the parts of the body are, however, no longer exclusively feminine; some of them have followed the general currency of language towards the masculine field. Feminine remained especially those which occur in dual[1]).

I have never met with an endeavour to explain this remarkable fact. It seems to me that the idea of gender as expounded in the foregoing pages affords a sufficient explanation. The duality of some parts of the body meant a reinforcement of their magical power, a heightened intensity; exactly this power enabled these nouns to resist the general tendency of the language to which many of the other nouns denoting the single parts of the body gave way.

I have called several parts of the body seats of magical energy. It has, however, to be remembered that this energy is not necessarily to be taken in an active way. It would be wrong to make here a distinction between active and passive[2]); we cannot understand primitive ways of thought by our logical categories. Take for instance the functions of ornaments. On the one hand they serve to prevent the energy residing in several

---

1) כַּף „hand" is fem. in Hebrew and Aramaic; in Arabic it has also the masculine gender; cf. e. g. مِنْ كَفٍّ وَاحِدَةٍ (Muslim, *Ṭahāra*, trad. 18) with من كفّ واحد (Abū Dā'ūd, *Ṭahāra*, b. 51; Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad*, I, 141)

2) Cf. the interesting paper by A. C. Kruyt on the cooking-pot among the Toradja's in *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederl.-Indië*, deel 74, 75, 76

parts of the body from departing and becoming lost to their possessor. On the other hand they serve to protect the part of the body to which they are applied, from evil powers seeking entrance. Finally they become bearers of magical energy themselves, through their serving as guardians to powers residing in the parts of the body or to those who seek entrance, as well as through the powerful metal from which they were made. An instance from the Bible clearly shows that in the religion of Israel they became magical objects themselves and as such were considered alien to it.

When Jacob was ordered to build an altar at Bet-el for the "*el* which had appeared to him whe he flew before his brother Esau", he had to remove all foreign gods. These gods (probably *teraphim* and the like) were brought to him, and also the "rings which were in their ears"; all these objects he buried under the tree near Sichem (Gen. XXXV, 1—4).

Still, the attitude taken by Yahwism regarding objects and products conveying magical powers, was not altogether negative. Wine and incense (לְבֹנָה with the fem. ending) — to mention these only — were admitted, though with restrictions. We shall have to speak of this later.

What has been said concerning ornaments, may to a certain extent be applied to garments, which had partly the same function. They may have served in the first place to protect the genitals and the loins, seats of magical powers. Here lies one of the roots of the feeling of shame. It is worth while to observe that the antithesis between religion and magical powers, in this case in connection with sex, can be traced also in the rules which prescribe the covering of nudity to those who partake of religious worship. The Israelite priests had to wear breeches lest their nakedness should be discovered before the altar and Muslims must cover their *ʿawa*, i. e. the middle part of the body, when they perform the *ṣalāt*.

Garments in general were deemed to partake of the special powers residing in those who wore them. This is shown by the commandment, that those who became defiled in a ritual sense, should not only wash their body but also their garments. The defiled state of the person is transferred upon his garments which thereby became centres of peculiar powers.

The close relation between garments and those who wear them has left remarkable traces in popular religion. It is not only the bodies and the bones of prophets and martyrs to which supernatural powers were ascribed and which were venerated, but also their garments or pieces of them, which became esteemed relics. Was not Muhammad's *burda* one of the venerated relics preserved in the imperial serail at Constantinople?

On this conception is also based the practice of hanging pieces of clothing in the branches of sacred trees, the *dhawāt anwāṭ*, a custom known from literature and from modern practice. The powers residing in the tree are believed to permeate the pieces of clothing hung upon it and between the latter and their owners is such an intimate connection that even these may expect a *baraka*. Elisha, requesting two parts of Eliyah's spirit, received his mantle, and people were desirous to touch the skirts of the garments of the Apostles.

The earth and its parts, the parts of the universe, winds, wells and cognate words. The earth was called "mother", a notion connected with the belief that man was a product of the earth just as cereals, plants and trees. I need not give evidence, as it has been collected and discussed by Nöldeke in his paper "Mutter Erde und Verwandtes bei den Semiten" [1]).

But, apart from this conception, the earth was considered as a being full of magical power. This belief is living to the present day in customs and sayings of several populations in the Dutch Indies. In Atcheh, e. g., the first step of a child on the earth is considered ominous; it is a ceremony with a name of its own (*peutron*). In Hebrew we have the current expression "the face of the earth" which, it is true, has become obsolete, but still contains a reminiscence of the old belief that the earth was a living being; in the story of Kain and Abel the earth is said to have opened its mouth to receive the blood of the murdered. The earth is cursed, just as the serpent. The earth partakes of the sins of the people dwelling upon it (Isaiah XXIV, 5) and becomes defiled by the blood of the murdered which it drinks: "So ye shall not pollute the land wherein ye are: for blood, it defileth the earth: and the earth cannot be atoned for

1) *Archiv für Religionswissenschaft*, VIII, 1905, p. 161 sqq.

the blood that is shed therein, but by the blood of him that shed it" (Numbers XXXV, 33). Here is the reminiscence of the earth as a living power, which had to be reconciled when offended. This idea is also at the base of the sacrifices slain when the foundations of a building were laid.

This character of the earth explains also the gender of the words for "way", "path", "field" etc.

It is not amazing that the words for wells are feminine. These were the places where living water rose from the earth. In this connection the "Song of the Well" may be mentioned (Numbers XXI, 17, 9.) in which the fountain is addressed as if it were an animate being:

> Rise up, O well, sing ye unto it.
> The princes digged the well,
> The nobles of the people digged it,
> By the direction of the lawgiver,
> With their staves [1]).

With this may be compared the story of how ʿAbd al-Muṭṭalib dug the well of Zamzam, according to Ibn Hi<u>sh</u>ām [2]). It is told that a divine command, in rhymed prose, came to ʿAbd al-Muṭṭalib while he slept. It was said to him:

> Dig up Zamzam.
> If thou diggest it, thou wilt not repent it.
> It is an inheritance from thy greatest ancestor
> It will never be exhausted nor rebuked
> [on account of lack of water]
> It will give to drink the greatest Pilgrim,
> Like a light-footed ostrich, undivided
> Vows will be uttered there to a benefactor
> It will be an inheritance and a solid bond,
> Unlike anything thou knowest.
> It is between the excrements and the blood.

This oracle, although of Muhammadan origin, reflects something of the atmosphere that was around the well in the eyes of the primitive Semites.

The nether world shared the magical character of the earth in a high degree. It was a department of the earth itself and moreover the receptacle of the dead and their נֶפֶשׁ, with all the

---

1) Authorized version. 2) *Sira*, ed. Wüstenfeld, p. 91 *sqq*.

magic powers residing in them. It is also represented by the s u b t e r r a n e a n f l o o d, *tehôm, ti'amtu, tihāma,* which is equally feminine [1]), not because it was personified as a female being, but just the other way round: it was personified as a female being, because it was primarily a mighty magical power which was as such feminine. It would be against all historical and geographical evidence, to believe that the population of the coast of Palestine and Syrie should have borrowed their ideas concerning Tehom from the Babylonians in the far East; neither is the word תְּהוֹם, which has an equivalent in Arabic تهامة, a loan-word from Babylonia. — How mighty magical powers were ascribed to the ocean appears from Job III, 8 (to be read אֹרְרֵי יָם); where the "cursers of the ocean" are mentioned.

Just as the earth and the nether world, the third part of the Universe, h e a v e n, was to the primitive Semites the focus of magic powers manifesting themselves in the winds, the clouds, rain and other phenomena. The word for heaven سماء is, therefore, feminine in Arabic. In Hebrew and Aramaic this form has been provided with terminations which brought about a likeness with the dual, resp. the plural. We need not discuss these forms here; שמים is masculine; Syriac ܫܡܝܐ has partly retained its original gender. The linguistic process again goes hand in hand with a religious one. Heaven has become, in several Semitic religions, the special dwelling-place of a God, and as such it did no longer belong to the feminine department.

That, however, also the North-Semitic peoples have been acquainted with the feminine character of heaven, does not only appear from its being communis generis in Syriac, but also from the fact that the nouns denoting p a r t s o f t h e s k y are still feminine in the North-Semitic languages (see above, p. 27), some of them only having become communis generis. It is not difficult for us to understand the importance and the influence ascribed to the different parts of heaven by the primitive Semites, also because their literatures have preserved many features which give us the clue to more archaic conceptions. Life as such appears to have been directed towards the East. East is what is before man (קדם), West what is behind his back (دَبُور), South what is to his

---

1) תהום is also masculine in the younger parts of the Old Testament.

right (يمن, תֵּימָן), North what is to his left (שמאל). The importance attached to the East appears further from the fact that Paradise was localised in this direction and that the East has remained the sacred part of heaven, the *ḳibla*, for the Essenes and Eastern Christians. The importance attached to the parts of heaven appears further from the fact that sometimes sanctuaries were constructed with their front towards the East, as well as from the commandment, that several sacred actions at the altar had to be performed on spots lying North, South, East or West of the altar. These commandments are only reminiscences of the importance which had once been attached to the parts of heaven as centres of magic powers which exercised influence on man, and towards which man could not take an indifferent attitude.

Magical energy was likewise ascribed to the wind which is therefore feminine. It may be observed that the Hebrew word for wind, רוּחַ, denotes the wind as well as that part of man which is commonly translated by spirit. The form روح has been taken over by the Muslim technical religious language in this sense as well as in that of a divine epithet or hypostasis, whereas the cognate form ريح has retained the sense of wind. Wind, rain and clouds are still considered with the greatest awe in Muslim theology. In *ḥadīth* it is repeatedly said that Muhammad uttered an اعوذ بالله when he saw the clouds gathering, and that he prohibited people from disdaining the wind [1]).

It goes without saying that the same energy was ascribed to the moon and, in a heightened degree, to the sun and to fire. As we have seen [2]) the words for fire are feminine in the Semitic languages. We have also [3]) observed, that the words for sun and moon are gradually passing from the feminine field to the masculine. They are an illustration of the religious process which takes its course from the common magical sphere towards the religious one, a mental process, to which the linguistic, from the feminine to the masculine gender, runs parallel.

We must return to the earth again. As has been seen, the words denoting its parts ("way", "path" etc.) share its feminine character. Though the tendency towards the masculine has

---

1) "Do not disdain the wind, for it is from Allāh's *rūḥ*", Ibn Mādja, *Adab*, b. 29

2) above, p. 29

3) above p. 28 *sq*.

overpowered cognate words such as Hebrew מִדְבָּר, old characteristic terms such as نَوًى, have retained their original gender. We have seen that this word has acquired the meaning of "fixed abode". It is not certain whether analogy with the earth determined the gender of this word. Certain is, however, that the words for places of abode[1]) are usually feminine; it is doubtless the peculiar, mysterious character of human dwelling-places which accounts for their gender. Every student of Arabic remembers the feelings the vestiges of encampments aroused in the poets of the desert; we can easily imagine that they were considered as seats of magical energy, they as well as tents, houses, towns and markets. In the historical stage of the Semitic languages those archaic conceptions are no longer in an integral way reflected in the gender of the nouns denoting those things. The words for tent (אֹהֶל, بيت) have already adopted the masculine gender[2]); a trace of the original gender of the word for "house" may, however, have been preserved in Assyrian, where *bītu* is communis generis. Dwelling upon the magical character of the house would take us too far; I may remind the reader only of the rites of atonement of the house, of the peculiar apotropaic signs made on it, especially in the critical periods of the year such as spring, autumn etc.[3])

In this connection one of the sayings ascribed to Muhammad is of importance: "Bad luck is in three only, in horses, women and houses"[4]). The translation of شُؤْم by "bad luck" is, however, not adequate; it is well nigh impossible to render the Arabic word by a modern term. It implies all that is ominous and akin to the mysterious powers which dominate human life; as such it is intimately connected with the pre-religious conception of life. The saying probably belongs to the old popular *dictons* which had currency in early Arabia, for it does not point in any respect to a Muhammadan origin. It is noteworthy that just those

---

1) See above, p. 29 *sq*.

2) خَيْمَة, قُبَّة have assumed the fem. ending.

3) More has been said on this subject in *Arabic New-Year and the Feast of Tabernacles* in *Verh. Kon. Ak. v. Wetensch.*, XVI, 2, p. 33 *sqq*.

4) Bukhārī, *Djihād*, b. 47 and other loci: إِنَّمَا الشُّؤْمُ فِي ثَلَاثَةٍ فِي الفرس والمرأة والدار

three which according to the saying are connected with *shu'm*, are feminine.

The magical character of the house is further attested by the magical bowls with inscriptions [1]) which were placed in the corners of the house in order to expel or to avert demoniac influences. It must, however, to be remembered that demons are no impersonal magical powers; demonology has partly been incorporated in theology and, consequently, does not usually bear a feminine gender. It must be looked upon as a remnant of an earlier phase of thought and as such it contains important indications. In many sayings and traditions the word "Satan" seems to point to conceptions such as *shu'm* and cognate ideas.

It is only natural that towns and their parts were viewed in the same light as houses. Muslim tradition has again preserved traces of old conceptions. Salmān said: "Be not the first, if possible, to enter the market, nor the last to leave it, for it is the battlefield of Satan where his standard is erected" [2]). This tradition has wholly been transferred from the pre-religious into the theological world of thought; Satan has taken the place of شوم and the explanation of the commentator al-Nawawī is to the point that the market where all kinds of dishonest practices try their chance, is the place where people become the victims of Satan. In other traditions it is said that markets are hated by Allah to the same degree as mosques are beloved by him [3]) and it is, therefore, advisable to say a *duʿā'* when entering them [4]).

All this betrays the archaic canvas behind the Muslim picture. Feelings regarding the market as those just mentioned apparently prevailed not only in Arabia; they have left traces in the gender of cognate words in other Semitic languages (רְחֹב *abullu*).

What has been said on dwelling-places may, to a certain extent, also be applied to vessels and cognate instruments. It is natural that the ship was viewed in the same light as the house

1) J. A. Montgomery, *Aramaic Incantation Texts from Nippur* (Philadelphia, 1913)

2) Muslim, *Faḍā'il al-Ṣaḥāba*, t. 100: لا تكونن ان استطعت اوّل من يدخل السوق ولا اخر من يخرج منها فانها معركة الشيطان وبها ينصب رايته

3) Muslim, *Masādjid*, t. 288; Ibn Mādja, *Tidjārāt*, b. 40; Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad* I, 457; IV, 81

4) Tirmidhī, *Daʿawāt*, b. 36

and that words for "ship" are feminine. As to vessels, there are several sayings in *ḥadīth* which accentuate their relation with Satan. "Cover your vessels, provide your skins with a rope, close your doors and extinguish lamps, for Satan cannot disclose a skin nor open a door nor uncover a vessel; and if ye are only able to lay a piece of wood on your vessel and to pronounce the name of Allāh, ye must do this" [1]). In an other tradition [2]) the commandment is based upon the conception that there is one night in the year, in which the *wabā'* (epidemics) enters into every uncovered vessel. It is clear that Satan and *wabā'* are interchangeable terms, specialisations of the primitive impersonal magical power. At the end of the former of the two traditions just mentioned, the commandment to extinguish lamps is based thereon that the *fuwaisiḳa* (something like "little evil one", feminine) enters the open door and sets the house afire. In other traditions the term *fuwaisiḳa* (or *fāsiḳ*) is applied to certain animals which may be killed even in the *ḥaram*. This is again an instance of the various special meanings which have developed from the primitive impersonal conception. It would be significative that in the traditions mentioned Satan and epidemics are interchangeable ideas, if it were not so well known that illnesses were considered as demoniacal and magical powers. It was already remarked that the names of many illnesses have feminine or intensive forms [3]).

As to vessels and the importance attached to them, it may be allowed to me to refer another time to A. C. Kruyt's paper [4]) as well as to mention the custom to smash a man's kettle and plate on his tomb, a custom prevalent in early Arabia [5]). This custom may be based on the belief that there is a connection between these objects and the life of their possessor; I do not venture to say anymore of it.

Instruments and weapons. It is only natural in the train of thought described in these pages that instruments and weapons, those powerful helpers of man in his struggle with nature and his enemies, always ready to destroy the life or to spill the blood of anyone who handles them carelessly, were

---

1) Muslim *Ashriba*, tr. 96 2) l. c., tr. 99
3) See above, p. 14
4) See above, p. 38, note 2
5) Freytag, *Einleitung in das Studium der arab. Sprache*, p. 223 refers to *Ḥamāsa*, p. 17[12]

deemed to be seats of magical energy. War and warriors in general bore a sacred character; we are acquainted with several taboes of warriors. In the religion of Israel the peculiar state of warriors was consecrated to a certain extent at least. Yahwe was or became the lord of war. On the other hand weapons had to be kept out of the sacred territory and it seems doubtful whether the warrior to whom his own house was taboo, was allowed to enter the sanctuary. Perhaps this ambiguous state of things is reflected in the fact that some proper names of weapons are feminine (صَمْصَامَة), others masculine (ذو الفقار).

The magical influence once ascribed to weapons survives in some Muhammadan traditions; it is prohibited to pass on a sword without its sheath [1]) or to turn the point of any weapon in the direction of one's fellow-brother [2]). Of course such prohibitions have a strong tendency to be rationalised as e. g. in the tradition according to which it is prohibited to pass through a mosque or a market with uncovered arrows "lest anyone be hurt" [3]).

In some forms of these traditions, however, the old pattern of thought still shines through the Muslim dress. "Who directs an iron weapon against his brother, the angels curse him till he has laid it down, even if he should direct it against his brother by paternal and maternal descent" [4]). This latter clausula as well as the words "till he has laid it down" imply that there can be no question of murderous intention; the fact that the murderous weapon is held in the direction of any person, causes curse on the part of the angels. Why? This is said in an other redaction of the same *ḥadīth* [5]): "For it may be that Satan will impel his hand, and he would fall into one of the pits of Hell". Again we find "Satan" as the Muslim translation of the power we have called "magical energy". The tradition shows in a striking way how the Muhammadan eye looks upon the magic domain as a battlefield between supernatural powers. The expression "for it may be that Satan will impel his hand" is interesting also because it shows a striking analogy to a similar expression applied to a similar case in the Old Testament.

---

1) Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad*, III, 300, 347
2) *o. c.*, II, 256, 505
3) Muslim, *Kitāb al-Birr wa 'l-Ṣila*, t. 120 and al-Nawawī's commentary
4) Muslim, *Birr*, t. 125
5) N° 126

In the Book of the Covenant (Ex. XXII, 12 sq.) it is said that the intentional murderer must be killed. If there was, however, no intention but "God gave occasion to the hand of the slayer" the later may flee to an asylum. Here it is God who "impels the hand" that holds the weapon, and it is God who reigns over the magical powers. It must, however, be observed that in the Hebrew text the archaic expression הָאֱלֹהִים is used, which in several cases denotes supernatural powers which are not identical with the national God Yahwe [1]). The Law of the Covenant represents a stage in the religion of Israel in which Elohim and Yahwe have not yet been identified and in which the struggle between the two powers has not yet ended with the final victory of Yahwe [2]). Even in the first Book of Samuel (XXVIII) אלהים is still applied to the souls of the dead in Sheol, a territory which always remained foreign to Yahwism. Even in early Syriac literature death and Sheol are ungodly powers.

As has been shown, the attitude taken by official religion towards magical powers was not uniform. The relation between wine and divine worship is another instance. The Nazarite was bound to abstain from wine absolutely, the priest immediately before he administered the sacred rites [3]), "lest he should die" [4]). In the course of time, however, the libation of wine became one of the constituent parts of the daily service [5]). Islam prohibits wine. From the Koran it appears that one of the grounds which induced Muhammad to issue the prohibition, was the trouble during the *ṣalāt* by people who had indulged too much in the use of the appreciated liquor. It seems, however, not out of place to suppose that the primeval antithesis between wine and worship has been a cooperating factor.

The words denoting wine in several Semitic languages are masculine. This fact shows anew that these languages in their historical period do no longer reflect the old conception of gender; it is only mutilated remnants we are dealing with. Yet in the present case a trace of the conception has been preserved

1) See e. g. Ex. XXI, 6, XXII, 7

2) See especially Ex. XXII, 19 where sacrifices to הָאֱלֹהִים are prohibited, those to Yahwe are lawful only

3) Lev. X, 9

4) Cf. Eerdmans, *Alttestamentliche Studien*, IV, 56 sq.

5) Exodus XXIX, 40

in the gender of Arabic خَمْر which is feminine. If the word should belong to the genuine stock of Arabic, this would make it probable that the word was feminine in the primitive Semitic language as well. Guidi, however, has forwarded the view that it was a loanword in Arabic, borrowed from Aramaic [1]). If this opinion is right, the word must have been borrowed at a time when it was still feminine in Aramaic.

That the usual Hebrew word for wine, יַיִן, is masculine, need not take wonder, its original meaning being not that of "wine" but of "black grapes".

The names of animal products, parts of trees and plants, stones and minerals. As to the gender of stones (Hebrew אֶבֶן, Aramaic ܟܺܐܦܳܐ are fem., Assyrian *abnu* is comm. gen.), it is hardly necessary to point to the importance attached to stones by the early Semites. In this case again, Yahwism did not at once abolish the old rites; the *maṣṣeba* (with the fem. ending) is not abhorred in early Yahwism; the black stone is kissed by Muslims till the present day.

That honey was considered as a product with a magical working, may appear from its being enumerated in Muhammadan tradition among the three things from which healing was expected [2]).

Salt was one of the constituent parts of meals and sacrifices; "there is bread and salt between them" is still the usual expression for the sacred relation between a man and his guest; salt was also a symbol of utter destruction (Judges IX, 45); the Salt Sea was looked upon as an infernal place and at present salt is used in several magical rites [3]). These references may suffice here; I could easily augment them.

The feminine gender of words denoting parts of plants and trees can be understood as an outflow of the magical, mysterious character of the growing and budding of plants and trees and the ripening of harvest.

It is well known that the ripening harvest gives rise to several taboes among many peoples; Professor Eerdmans has endea-

---

1) In his *Della sede primitiva dei popoli semitici* in *Memorie della R. Ac. dei Lincei*, ser. III, vol. III

2) e. g. Bukhārī, *Ṭibb*, b. 3

3) Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, p. 64, 118; Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, Paisley and London 1899, p. 259, 261

voured to explain the prohibition of leaven during the Feast of Maṣṣot as such a taboo [1]). It may be called probable that in the corn-producing parts of Syria harvest-time was once connected with characteristic rites and it is only natural that the ear as the "mother of corn" was also feminine.

As to the names of letters (fem. in Arabic and Syriac) and words as such (feminine in Arabic), it is difficult to say whether their gender is based upon that of كلمة, آية and synonymous terms or whether it is due to the magical character ascribed to words and to their expression in script. It may be observed, that many denominations of words of portentous meaning have a feminine termination in the Semitic languages [2]). This applies also to several denominations of songs in Syriac. Even now music and song have retained something of the magical character once ascribed to them by the Semitic peoples; it is no doubt on this ground that official religion has always looked upon them as upon something to be admitted very cautiously only; Ghazālī and Bar Hebraeus hold the view that mystics may make use of them with great caution only [3]). Islām prohibits the use of the human voice in musical performances; instrumental music is not under an equally severe verdict [4]). The performance of the two female singers in which ʿĀ'isha indulged on a day of festival, is styled "develish music" by Abū Bakr [5]). In the *Meʿarrat Gazzē*, the Syriac legendary biblical history, it is said that the vices which spread among the generation of the deluge, were chiefly due to their musical performances [6]).

Names of species of animals. The difficulties presenting themselves to our inquiry are paramount in the names of animals. Domestic animals are in many cases denoted by special words for the male and the female. In Arabic the word for horse has preserved the original gender of the species. As it has been seen, the ground for the feminine gender is still indicated by the *ḥadīth*: "Bad luck is in women, houses and horses only". Camels are often connected with demons. According to a tradition ritual

---

1) *Nöldeke-Festschrift*, p. 67, sqq.
2) Above, p. 34
3) See *Bar Hebraeus's Book of the Dove*, Leiden 1919, p. 118 sqq.
4) See Snouck Hurgronje, *Islam und Phonograph*, *Verspr. Geschr.*, II, 419 sqq.
5) Bukhārī, *Manāḳib al-Anṣār*, b. 46; Muslim, *ʿĪdain*, t. 19
6) ed. Bezold, p. 58 *sqq*.

prayer may be performed in hurdles of cattle, not in those of camels "for camels are demoniac" [1]).

The word for camels, إبل, is feminine in Arabic; but it cannot be decided whether it owes this gender to its being a collective noun without a *nomen unitatis*, or to the magical character ascribed to the species.

The Semitic languages possess two words for the ass, one (حمار) for the male, one (أتان) for the female. The more remarkable it is, that also the former is construed as a femininum in a tradition which accentuates the animal's demoniac character [2]) In the same tradition the cock, usually called ديك, is called ديكة with the feminine termination: "If you hear the crowing of the cock, you must pray for Allāh's bounty, for it has seen an angel" [3]). It is only due to chance, that such instances have been preserved; they entitle us to conjecture that the animal world as a whole, because of its being looked upon as the playfield of magical powers, was "feminine". Arabic حَيَّة "serpent" has the feminine termination; Aramaic ܚܘܝܐ has become masculine; in the plural it has the feminine termination; Hebrew no longer uses the word; it has adopted the denominative נחש.

The peculiar awe and horror with which the animal world was once considered, which was lessened to some extent by the domestication of some species, have left a remarkable trace in the distinction between pure and impure animals in the religion of Israel. In the Bible some criteria are given for the distinction between the two kinds (Lev. XI and Deut. XIV). Some of them seem highly artificial; the line of demarcation runs, generally speaking, between domestic animals, game and fishes on one side and beasts of prey, reptiles and the like on the other. Of domestic animals, however, the camel, the horse, the ass, the dog and the swine are impure. — In Muhammadan tradition no such strict rules are given; as to the domestic ass, the dog, the swine there is a strong verdict; on the horse, the lizard, the hare contradictory opinions are given; from this fact may be concluded

---

1) e. g. Aḥmad b. Ḥanbal, IV, 85

2) Bukhārī, *Bad' al-khalk*, b. 15: واذا سمعتم نهيق الحمار فتعوّذوا بالله من الشيطان فانها رأت شيطانا

3) *l.c.*: اذا سمعتم صياح الديكة فاسألوا الله من فضله فانها رات ملكا

that the popular view on this point was not uniform, in other words that the archaic feelings were fading away. Traces of old beliefs are still found in connections between some animals and *djinn*, as mentioned in Arabic literature [1]).

V

CONCLUSION

The data discussed in the foregoing pages show that the ideas underlying the distinction of gender underwent important changes in historical times. They culminated therein that sex finally became the only criterion of gender common to all Semitic languages. This state of things is the result of a long process the outlines of which we have endeavoured to trace in several languages.

A comparison between the groups of words feminine by meaning in the different Semitic languages, induced us to conjecture that there was a time when persons, animals, objects, natural phenomena etc. to which a heightened magical energy was ascribed, were given the grammatical influence which we call feminine.

This means that our linguistic inquiry goes back to the phase of Semitic thought which has been discovered and elucidated by students of Semitic religions during the last fifty years. So there appeared to exist an intimate connection between gender and the "pre-religious", dynamistic phase of religion.

I am well aware of the fact that gender may have presented itself under different aspects. It is one of the merits of Féghali and Cuny that they have pointed to a phase of language in which gender did not yet exercise the grammatical influence which became characteristic for it in historical times. The present paper only touched this phase [2]), our scope being the elucidation of a later one. What I hope is only this that my results may afford a base for future research.

---

1) Cf. Goldziher, *Abh. z. arab. Philologie*, I, 207 *sqq*.
2) See above, p. 23 *sq*.

REGISTER

ARABIC

AETHIOPIC

NORTH-SEMITIC

DAS ŚRAUTASŪTRA DES ĀPASTAMBA

SECHSZEHNTES BIS VIERUNDZWANZIGSTES UND EINUNDDREISSIGSTES BUCH

AUS DEM SANSKRIT ÜBERSETZT

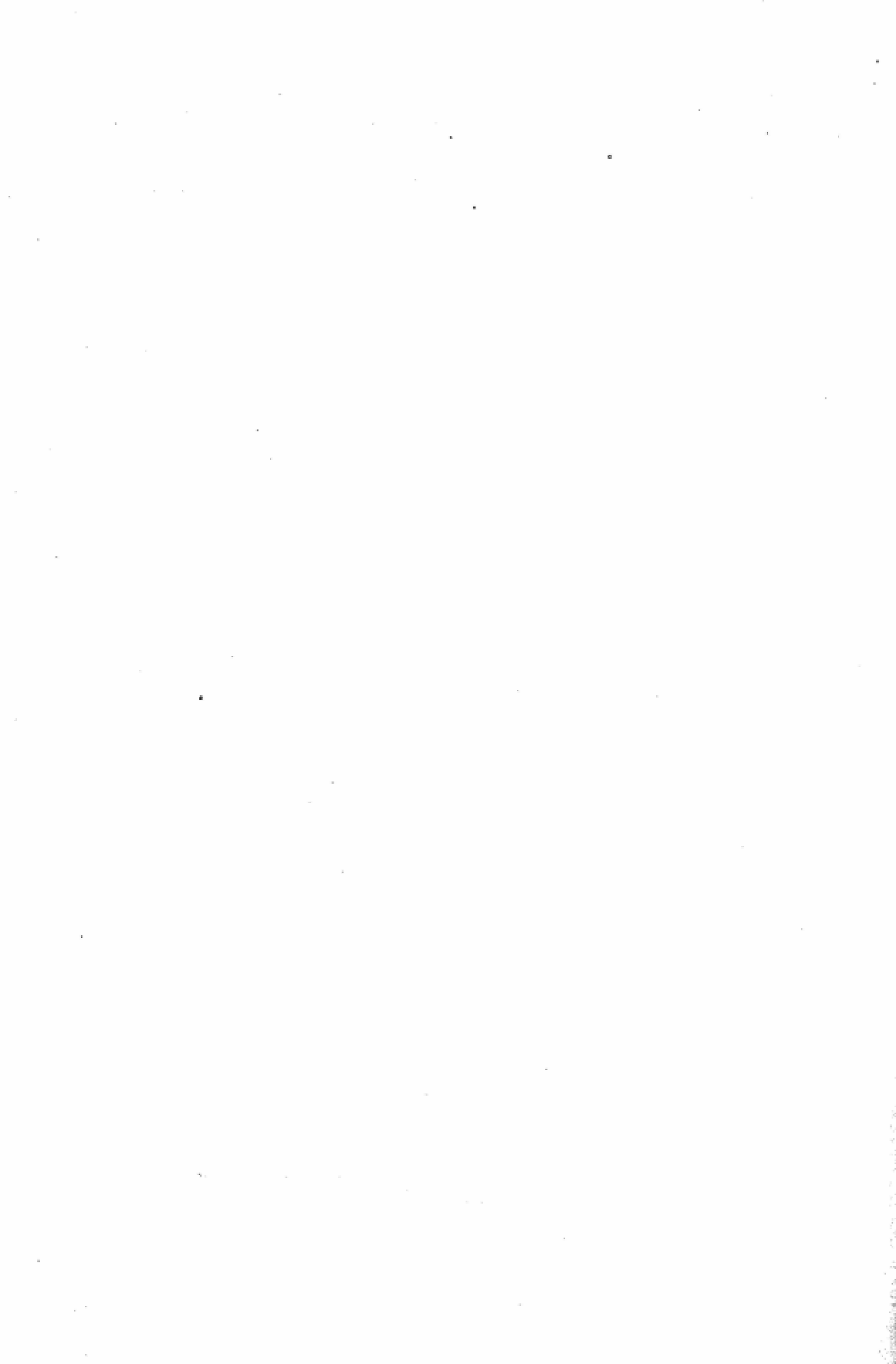
VON

W. CALAND

VERHANDELINGEN DER KONINKLIJKE AKADEMIE VAN WETENSCHAPPEN TE AMSTERDAM
AFDEELING LETTERKUNDE
NIEUWE REEKS, DEEL XXVI, No. 4



UITGAVE VAN DE KONINKLIJKE AKADEMIE VAN WETENSCHAPPEN TE AMSTERDAM 1928



VORWORT

Diesem dritten und letzten Teile der Übersetzung des Āpastamba-śrautasūtra mögen einige Bemerkungen vorangehen.

Zuerst: in diesem Teile habe ich etwas mehr gegeben als der von Garbe herausgegebene Text enthält. Da meine Bearbeitung der Altindischen Toten- und Bestattungsgebräuche seit lange vergriffen ist, habe ich gemeint, dass eine vollständige Übersetzung auch des Pitṛmedhasūtra nach der Überlieferung der Āpastambins den Lesern willkommen sein dürfte. Obschon es nicht ganz fest steht, welche Nummer in der *Sammlung des Corpus rituale* des Āpastamba dieses Buch, dieser Praśna, getragen hat, so ist es doch wahrscheinlich (vgl. Garbe in seiner Einleitung zu Vol. III des Textes, S. XII), dass sich dem eigentlichen Śrautasūtra, also dem XXIV. Buche, unmittelbar als Praśna XXV und XXVI die beiden Bücher des Mantrapāṭha (herausg. von M. Winternitz in den *Anecdota Oxoniensia*) angereiht haben; dann folgte als Praśna XXVII das Buch, das die Beschreibung der Hausriten, das Gṛhyasūtra, enthielt, (herausg. von M. Winternitz und übersetzt von H. Oldenberg in *Sacred Books of the East*, Vol. XXX); dann kam wahrscheinlich als Praśna XXVIII und XXIX das Dharmasūtra (herausg. von G. Bühler und von diesem Gelehrten auch übersetzt in den *Sacred Books* Vol. II), während das Śulbasūtra das XXX. war (herausg. und übersetzt von A. Bürk in der *Zeitschr. der Deutschen Morgenl. Ges.*, LV und LVI). Den Schluss des ganzen Werkes hat wahrscheinlich das Pitṛmedhasūtra (als XXXI. Buch) gebildet, sodass durch die Hinzunahme auch dieses Buches jetzt der ganze Text des Āpastamba in Übersetzung vorliegt. Der Originaltext dieses letzten Buches ist eigentlich nicht gedruckt, aber, da er beinahe mit dem Sūtra des Bhāradvāja-Hiraṇyakeśin (veröffentlicht in *Abh. f. die Kunde des Morgenl.*, X. Band, Leipzig 1896) gleichlautend, nur etwas kürzer ist, so liegt dennoch tatsächlich auch dieser Praśna des Āpastamba im Drucke vor. Durch die Güte von Prof. E. Hultzsch kam ich in den Besitz einer Kopie verfertigt von einer Hs. aus Lebūr, die es mir möglich machte den Umfang dieses Textes, der nur einen einzigen Praśna füllt, festzustellen.

Auf der anderen Seite habe ich in diesem Teile etwas weniger als in den beiden vorhergehenden gegeben, da ich nicht alle Mantras ganz übersetzt habe, sondern nur die Anfangsworte wie sie unser Text bietet. Das Werk würde sonst allzu umfangreich geworden sein. Da ja jetzt wenigstens die ganze Taittirīya saṃhitā, wenn auch nicht in ganz fehlerfreier Übersetzung, von Prof. B. Keith vorliegt, kann jeder auch nicht

Fachgelehrte die Übersetzung der betreffenden Verse dort einsehen.

Für die Bücher XVI bis XXIV fehlt uns die Hilfe eines Kommentars. Dadurch wird natürlich die Arbeit des Übersetzers sehr erschwert, da er meistens nur auf die verwandten Texte angewiesen ist, die freilich der beste Kommentar sind. Dennoch gibt es Kommentare auch zu diesen späteren Büchern: von Dhūrtasvāmin liegt der Kommentar zum Agnicayana (XVI. und XVII. Buch) vor; das der Münchener Staatsbibliothek angehörige Haug'sche Manuskript stand mir zur Verfügung, hat mir aber wenig genützt. Ein anderes Hilfsmittel ist die Prayogavṛtti des Tālavṛndanivāsin (oder Tālavṛntani°), welche dem India Office (n°. 1127) angehört. Aber erstens ist dieses Werk nicht ein eigentlicher Kommentar, sondern es enthält Prayogas und lässt daher manches unerklärt, und zweitens ist die Hs. dieses Textes, die vermutlich eine Kopie von einem Grantha-original ist, sehr schlecht geschrieben und hier und da ganz verdorben und wertlos.

In der Einleitung zum ersten Teile (S. 3) hatte ich die Möglichkeit in Aussicht gestellt, nach Vollendung der Übersetzung, Aufschluss über das Verhältnis zu geben, das zwischen Āpastamba auf der einen Seite und dem Taittirīyabrāhmaṇa und Āraṇyaka auf der anderen Seite besteht. Leider muss ich aber jetzt eingestehen, dass mir dieses Verhältnis nicht ganz klar geworden ist. Die Sache ist nämlich sehr verwickelt und erheischt eine besondere Untersuchung, für welche es unumgänglich sein wird auch die Texte der anderen Taittirīyasūtrakāras (besonders des Bhāradvāja und Hiraṇyakeśin) zu benutzen, und dafür liegt das Material uns noch nicht vollständig vor. Einer derartigen Untersuchung habe ich aber durch meine Bemerkungen den Weg gebahnt. Nur soviel will ich hier sagen, dass ganz bestimmt einige Teile des Taittirīyabrāhmaṇa von Āpastamba als einer *fremden* Śākhā angehörig bezeichnet werden, vgl. meine Bemerkungen zu IX. 8. 4, XII. 4. 2, XX. 7. 6, XX. 10. 8, XXI. 23. 2—5. An einigen dieser Stellen wird als die Lehre „einiger" angedeutet, was in TBr. vorliegt. Die von Prof. B. Faddegon in *Museum*, XXX, S. 12 ausgesprochene Hypothese über dieses Verhältnis von Āp. zu TBr. kann ich nicht zu der meinigen machen.

Am Schlusse sei hier Herrn Professor E. Sieg in Göttingen, der sich wiederum bereitwillig der Aufgabe unterzogen hat, nicht nur auch diesen dritten Teil auf das Deutsche durchzusehen, sondern sogar das Ganze mit dem Sanskrittexte zu vergleichen und manchen das Richtige treffenden Besserungsvorschlag zu machen, mein *herzlichster* Dank gebracht.

Utrecht, Juni 1926.

Sechszehntes Buch

Die Schichtung des Hochaltars

Mit jedem Somaopfer kann sich das Agnicayana verbinden, d. h. der ausführliche Ritus, von Āpastamba in Buch XVI und XVII dargestellt, nach welchem die Uttaravedi, auf welche der Āhavanīya gebracht wird, mit Ziegeln aufgebaut wird. Ein solcher Aufbau besteht aus wenigstens fünf Schichten *(citis)*. Den Mittelpunkt bildet die sog. *svayamātṛṇṇā*, ein auf natürlichem Wege perforierter Stein. Die eigentlichen Ziegel werden von Lehm verfertigt und gebacken.

Übersicht der Hauptmomente

I. Verfertigung der tönernen Pfanne *(ukhā)*, in welcher das Feuer ein Jahr vorher zu tragen ist: XVI. 1. 1—6. 1.
II. Die mit der Schichtung verbundenen Opfertiere: XVI. 6. 2—8. 10.
III. Das Backen der Pfanne und das Tragen des Feuers in derselben: XVI. 9. 1—13. 4.
IV. Die Ziegel: XVI. 13. 2—10.
V. Die Masse des zu schichtenden Hochaltars: XVI. 13. 11—12.
VI. Die Schichtung der Gārhapatyafeuerstätte: XVI. 14. 1—15. 5.
VII. Das Fortschaffen der zum Tragen der Pfanne benutzten Gegenstände: XVI. 15. 6—16. 5.
VIII. Die Zurechtmachung des Bodens für den Hochaltar: Abmessen, Pflügen, Besähen des Bodens: XVI. 17. 1—20. 2.
IX. Einleitendes zur eigentlichen Schichtung: XVI. 20. 3—21. 5.
X. Die Schichtung: 1. Schicht *(citi)*: XVI. 21. 6—35. 11.
2. Schicht: XVII. 1. 1—10.
3. Schicht: XVII. 1. 11—2. 7.
4. Schicht: XVII. 2. 8—13.
5. Schicht, erster Teil: XVII. 3. 1—4. 8.
zweiter Teil: XVII. 4. 9—10. 10.
XI. Besprengung, Beopferung mit dem Śatarudrīya, Umgiessung und Abfegung des fertigen Hochaltars: XVII. 10. 11—12. 9.
XII. Upasthāna mit den Gesängen: XVII. 12. 10—14.
XIII. Hinüberbringen des Feuers auf den geschichteten Hochaltar und Zulegen von Brennholz.
XIV. Der für Vaiśvānara bestimmte und die für die Maruts bestimmten Opferkuchen: XVII. 16. 1—17. 7.

XVI. 1.

1. Wenn er vorhat sich das Feuer zu schichten, so bringt er die zur Anfertigung der Pfanne benötigten Requisiten am Neumonds- oder Vollmondstage oder an der Ekāṣṭakā [1] zusammen.

[1] Beruht auf ŚBr. VI. 2. 2. 23, vgl. 18. — zu *ekāṣṭakā* vgl. Bem. zu VI. 30. 7.

2. Nach der Überlieferung einiger Rituallehrer bezieht sich dies auf (die?) Aṣāḍhā. [1]

[1] Bedeutung ganz unsicher. Vaikh. (śrs XVIII. 1): *āṣāḍhīm adhikṛtyety eke* (*Var.. āṣāḍhāyām ity eke*). Der Satz scheint die Ekāṣṭakā näher zu bestimmen. Dhūrtasvāmin dagegen: *aṣāḍhām mālim ya* (so! l. *yā*?) *iṣṭakā madhye upadhīyate tām adhikṛtyaike śākhinaḥ*.

3. Er opfert zu vier Malen geschöpftes Schmalz mit den Formeln: „Ihr Götter, die ihr Bṛhaspati zum Purohita habt, ihr Götter unter den Göttern, ihr zuerst geborenen Götter, schreitet aus, ihr Götter, unter den Göttern; ihr erste unter den zweiten, ihr zweite unter den dritten, ihr dreimal elf, ihr dreimal dreiunddreissig, ich fasse euch an: möchte ich vermögen, was ich hier unternehme. Helft ihr mir. Fördert mich bei diesem Priesterstande, bei diesem Baronenstande, bei diesem Bittgebet, bei diesem Purohitaamt, bei dieser Unternehmung, bei dieser Götteranrufung" [1].

[1] Die Handlung (nur bis Āp. Hir. und Vaikh.) scheint sich auf Kāṭh. XVIII. 19: 279. 7—11 zu stützen, wo indess kein Mantra dazu angegeben wird. Die Formeln sind mit geringer Abweichung dem Kāṭh. (XXXVIII. 12: 113. 3—7) entnommen.

4. Nachdem er die Juhū und den Sruva gereinigt hat [1], schöpft er mit dem Sruva achtmal [2] Schmalz in die Juhū und bringt ins Āhavanīyafeuer eine einzige Spende, aufrecht innerhalb der Vedi stehend [3], dar, mit den sieben Versen, deren erster anfängt: „Anschirrend zuerst den Geist", zu denen er an achter Stelle die Opferformel nimmt [4].

[1] Beruht auf MS. oder Kāṭh., vgl. ŚBr. VI. 3. 1. 8. [2] Āp., von

seinem eignen Brāhmaṇa (TS. V. 1. 1. 1), welches viermal geschöpftes Schmalz vorschreibt, abweichend, schliesst sich der MS. (III. 1. 1: 1. 3) oder dem ŚBr. (VI. 3. 1. 3) an. [3] Beruht auf Kāṭh. XVIII. 19: 280. 6. [4] TS. IV. 1. 1. a-h werden hinter einander hergesagt und darauf wird mit *svāhā* das Schmalz ausgegossen.

5. Wem [1] er wünscht, dass es ihm schlechter ergehe, für den bringe er schief stehend die Spenden mit jedem Verse und der Opferformel gesondert dar [2].

[1] Dies bezieht sich auf den Opferveranstalter. [2] Der Satz entstammt, ausser den beiden gesperrten Wörtern, deren Quelle mir nicht bekannt ist, aus TS. V. 1. 1. 1-2.

6. Wenn er die Metra mit der Anmut des Opfers zu behaften wünscht, so bringe er den Vers [1] am Schlusse an; wenn er den Opferveranstalter mit der Anmut des Opfers zu behaften wünscht, dann die Opferformel [2].

[1] Nl. TS. IV. 1. 1. h. [2] Nl. l. c. g. Das Ganze aus TS. V. 1. 1. 3.

7a. Nachdem er mit dem Verse: „Durch den Vers mache den Stoma gedeihen" [1] nochmals viermalgeschöpftes Schmalz in die Juhū gegossen hat [2], ergreift er die Haue mit den vier Formeln: „Auf Geheiss des Gottes Savitṛ ergreife ich dich mit den Armen der Aśvins mit den Händen des Pūṣan vermittelst des Gāyatrīversmasses in der Weise der Angirasen. Haue bist du, Weib bist du. Bringe aus dem Raume der Erde den aus Schutt hervorzubringenden Agni herbei in der Weise der Angirasen (1). Vermittelst des Triṣṭubhversmasses ergreife ich dich in der Weise der Angirasen. Ein Träger bist du, nicht ein Feind. Mögen wir durch dich in dem Raume den aus Schutt hervorzubringenden Agni zu graben vermögen (2). Vermittelst des Jagatīversmasses ergreife ich dich in der Weise der Angirasen (3). Savitṛ, tragend die goldne Haue, die er sich in die Hand gelegt hat, durch diese das unauslösliche Licht [3] ausgrabend, bringe du uns den Agni herbei; vermittelst des Anuṣṭubhversmasses ergreife ich dich in der Weise der Angirasen" (4) [4].

[1] TS. IV. 1. 1. i. [2] „und dieses in den Āhavanīya geopfert hat" fehlt merkwürdigerweise bei Āp.; Hir.: *caturgṛhītenottarām* (sc. *āhutiṃ juhoti*), Vaikh.: *caturgṛhītenottarayā navamyā juhoti.* [3] Agni ist auch die Pfanne, in welcher das Feuer getragen wird, die *ukhā*. [4] TS. IV. 1. 1. k-n.

7b. Die Haue ist von Bambus verfertigt [1], gefleckt [1], hohl [1] oder nicht hohl, zweischneidig [1] oder einschneidig [2], eine Spanne [2], eine Elle [2], oder ein Klafter [1] lang, oder von beliebiger Länge [1], oder sie ist von Khadira- [3], Palāśa- [2], Udumbara-, Arka-, Kārṣmarya-, Vikankata- [3] oder Śamīholz verfertigt oder von sonst einer zum Opfer geeigneten fruchttragenden [1] Baumart.

[1] Alles nach TS. V. 1. 1. 4. [2] Nach MS. III. 1. 2, Kāṭh. XIX. 1, oder ŚBr. VI. 3. 1. [3] Nach TĀ V. 2. 4—5. Das Übrige ist aus keiner älteren Quelle nachweisbar.

XVI. 2.

1. Nachdem er mit dem Verse: „Diesen Zügel des Ṛta haben sie ergriffen" [1] den Riemen: die Halfter des Rosses, ergriffen hat, legt er dieselbe dem Rosse an [2] mit dem Verse: „Eile schnell herbei, o Renner" [3].

[1] TS. IV. 1. 2. a. [2] Nach TS. V. 1. 2. 1. [3] TS. IV. 1. 2. b.

2. Nachdem er ohne Spruch die Halfter des Esels ergriffen hat, legt er sie dem Esel an mit dem Verse: „Schirrt, ihr beiden, euch den Esel an" [1].

[1] TS. IV. 1. 2. c.

3. Mit den drei Versen, deren erster anfängt: „Bei jeder Anschirrung den sehr starken" [1], begeben sie sich, mit dem Ross an der Spitze [2], dorthin, wo sie den Lehm für die Herstellung der Feuerpfanne ausgraben wollen.

[1] TS. I. 1. 2. d—f. [2] Nach MS. III. 1. 3: 3. 9.

4. Wenn er wünscht, dass dem Opferveranstalter nicht lauter Gedeihen, sondern Gedeihen mit bösem Geschick vermischt, zufallen möge, so sollen sie den Esel vorangehen lassen [1].

[1] Beruht auf MS. III. 1. 3: 3. 19.

5. Er flüstert, während des Gehens: „Geh, um den aus Schutt herzustellenden Agni zu holen, in der Weise der Angirasen" [1].

[1] TS. V. 1. 2. 4.

6. Die Formel: „Wir gehen, um den aus Schutt herzustellenden Agni zu holen, in der Weise der Angirasen" [1] spricht er über einen persönlichen Feind [2] aus, dem er begegnet; wenn er diesen nicht [3] erblickt, so bezeichnet er ihn [4].

[1] TS. IV. 1. 2. 9. [2] Das Wort *dveṣya* ist von Āp. eingefügt (auch Hir. und Vaikh. haben es). Das Brāhmaṇa (TS. V. 1. 2. 5) hat nur: „Er spricht die Formel: wem er begegnet, dessen Kraft eignet er sich an", MS. III. 1. 3: 4. 12: „Welchem Menschen er begegnet, über den spreche er die Formel aus; die Kraft zieht er dadurch von ihm an sich", ähnlich Kāṭh. XIX. 2. Ganz anders Baudhāyana (X. 2: 2. 10): „Sie gehen um einen Vaiśya nach rechts herum. Der Vaiśya fragt: „Ihr Männer, was geht Ihr holen?" Da antworten die anderen: „Den aus Schutt herzustellenden Agni gehen wir holen in der Weise der Angirasen". Vaikh. erwähnt den Ritus des Baudhāyana neben den oben dargelegten: *pṛthivyāḥ sadhasthād iti vaiśyaṃ pradakṣiṇīkurvate. sa vai puruṣāḥ kim accheteti pṛcchati; tam agniṃ purīṣyam aṅgirasvad acchema iti brūyur; agniṃ purīṣyam aṅgirasvad acchehīti yadi dveṣyena saṃgacchet tam jaghanyaḥ sunirdiśati* (? var.: *suvinir*°). Vgl. übrigens auch ŚBr. VI. 3. 3. 4. [3] Zu lesen *'paśyan* (vgl. Z.D.M.G. LIII, S. 266). [4] Wohl indem er dessen Namen im Vokativ (nach Dhūrtasvāmin im Akkus.) ausspricht. Inwiefern dieser Formel die Kraft inne wohnt, einen Feind seines *vāja's* zu berauben, ist nicht einleuchtend.

7. Mit der Formel: „Den aus Schutt herzustellenden Agni werden wir in der Weise der Angirasen tragen" [1] stellt er sich vor Sonnenaufgang [2] vor einen Ameisenhaufen, nachdem er denselben aufgewühlt hat [3].

[1] TS. IV. 1. 2. h. [2] L.: *valmīkavapām ā sūryasyo*°, vgl. Z.D.M.G. LIII. S. 266. Die Zeitbestimmung nach MS. III. 1. 3: 4.14. [3] Nach TS. V. 1. 2. 5 kundigt er dadurch dem Prajāpati, d.h. der Erde, deren Ohr der Ameisenhaufen ist, sein Vorhaben an, die Schichtung zu vollführen.

8. Mit dem Verse: „Agni hat den Anfang der Morgenröten überschaut" [1] schreitet er von dem Ameisenhaufen fort [2].

[1] TS. IV. 1. 2. k. [2] Auf welcher Quelle beruht die Handlung?

9. Mit den zwei Versen: „Der Renner, sich auf den Weg begebend" und „Die Erde betretend, o Renner" [1] lässt er das Ross die Stelle, wo der Lehm auszugraben ist (mit dem rechten Vorderfusse) betreten [2], worauf er mit dem Verse: „Der Himmel ist dein Rücken" [3] über den Rücken des Rosses hinstreicht [4].

[1] TS. IV. 1. 2. l, m. [2] Beruht auf TS. V. 1. 2. 6, vgl. ŚBr. VI. 3. 3. 9. [3] TS. IV 1. 2. n. [4] Vgl. ŚBr. VI. 3. 3. 12: *unmṛśati* (Eggeling: „he pulls it up" !).

10. Mit dem Verse: „Tritt die Kämpfenden unter die Füsse; die Feinde sollen unterliegen. Stehe wie der Vṛtratöter Indra, Wasser und Felder ersiegend" [1], dem er die Formel: „Unter die Füsse getreten bist du" [2] anhängt, denkt er sich im Geiste seinen persönlichen Feind unter die Füsse des Rosses getreten [3].

[1] TBr. II. 4. 2. 9 (N. b. der erste Pāda ist derselbe wie der Schlusspāda des vorhergehenden Verses TS. IV: 1. 2. n). [2] Nur bei Āp., beruht wohl auf MS. III. 1. 4: 5. 7: *amum abhitiṣṭha.* [3] Beruht auf TS. V. 1. 2. 6 am Ende.

11. Nachdem er mit den zwei Versen: „Schreite hinauf" „Es ist hinaufgeschritten" [1] dass Ross in nördlicher Richtung [2] von der Lehmgrube hat hinaufschreiten lassen [3] und auf die Fussspur des Rosses mit dem Verse: „Lasse die göttlichen Wasser hinzu" [4] Wasser ausgegossen hat [5], legt er ein Stückchen Gold auf die Fussspur [6].

[1] TS. IV. 1. 2. o, p. [2] Quelle? [3] Beruht auf TS. V. 1. 2. 6. [4] TS. IV. 1. 2. 9. [5] Beruht auf TS. V. 1. 3. 1, vgl. ŚBr. VI. 3. 3. 22. [6] Beruht auf TS. V. 1. 3. 2.

XVI. 3.

1. Nachdem er mit den zwei das Wort „Geist" enthaltenden [1] Versen: „Ich besprenge das Feuer", „Ich besprenge dich" [2] eine einzige Schmalzspende auf das Stückchen Gold ausgegossen und dann das Gold weggenommen hat, umritzt er mit den drei Versen: „Herumgeschritten ist Agni" u.s.w. [3] vermittelst der Haue die Lehmgrube, bei jedem Verse den

folgenden Umriss um den vorhergehenden herumziehend und ihn grösser machend [4].

[1] Beruht auf TS. V. 1. 3. 4. [2] TS. IV. 1. 2. r, s. [3] Ib. t—w, vgl. oben VII. 15. 2. [4] Beruht auf ŚBr. VI. 3. 3. 25.

2. Dann gräbt er den Lehm auf mit zweien [1]: einer Formel und einem Verse: „Auf Geheiss des Gottes Savitṛ" u.s.w. [2].

[1] Beruht auf TS. V. 1. 4. 1. [2] TS. IV. 1. 3. a, b.

3. Nachdem er mit dem Verse: „Du bist die Oberfläche der Wasser" [1] ein Lotosblatt herbeigeholt [2] und mit demselben Verse dasselbe glatt gestrichen [3], breitet er mit den zwei Versen: „Ein Schutz seid ihr beiden, eine Umhüllung" [4] ein schwarzes Antilopenfell, mit der haarigen Seite oben [5] und dem Nackenteile ostwärts [6], nördlich [7] von der Lehmgrube aus; über das Antilopenfell breitet er das Lotosblatt, mit der flachen Seite nach oben [8], aus.

[1] TS. IV. 1. 3. c. [2] Beruht auf TS. V. 1. 4. 1—2. [3] *viveṣṭya* (Tālav. umschreibt: *kośīkṛtvā*), auch Mān. śrs., beruht vielleicht auf ŚBr. VI. 4. 1. 8 (*anuvimārṣṭi*). [4] TS. IV. 1. 3. d, e. [5] Beruht auf TS. V. 1. 4. 3. (*lomataḥ*). [6] Beruht auf ŚBr. VI. 4. 1. 6. [7] Nach ŚBr. l. c. [8] Die Quelle von *uttānam* ist mir unbekannt. Hir. und Vaikh. haben: *adhastāddaṇḍam uttānam;* Tālav.: *upariṣṭāt puṣkaraparṇakośaṃ yathā syāt.*

4. Nachdem er über der Lehmgrube den Vers: „Du bist der aus Schutt herzustellende allerhaltende Agni" [1] gesagt had, legt er den ausgegrabenen Lehm und das Lotosblatt zusammen auf das schwarze Antilopenfell mit vier [2] oder drei [3] Gāyatrīversen: „Dich hat, o Agni, aus dem Lotos heraus" [2], wenn es sich um einen Brahmanen als Opferveranstalter, mit Triṣṭubhversen [4], wenn es sich um einen Kṣatriya, mit Jagatīversen, wenn es sich um einen Vaiśya handelt [5].

[1] TS. IV. 1. 3. f. [2] So TS. V. 1. 4. 5 (vgl. Kāṭh. XIX. 3: 4. 18). In diesem Falle sind TS. IV. 1. 3. f—i gemeint (vgl. Baudh. X. 4: 3. 14—15). [3] So MS. III. 1. 5: 6. 16 (wo aber *yajus turīyam*, womit *purīṣyo 'si* II. 7. 3: 77. 3 gemeint zu sein scheint), ŚBr. VI. 4. 2. 5. [4] TS. IV. 1. 3. k-n; l ist aber nicht Triṣṭubh sondern Bṛhatī! [5] Diese Zutat (auch bei Hir. und Vaikh.) ist der MS. III. 1. 5: 6. 12 oder dem Kāṭh. XXIX. 4: 4. 20 entnommen. Nur die MS. gibt die Verse für den Vaiśya an; der letzte ist jedoch nicht Jagatī! Tālav. gibt für diesen Fall TS. IV. 4. 4. g-i an.

5. Wem er wünscht, dass es ihm besser gehen möge, für den lege er den Lehm mit Versen von beider Art [1] zusammen.

[1] Nach TS. V. 1. 4. 5, also mit den Gāyatrī- und den Triṣṭubhversen.

6. Mit acht Versen legt er (dann, d. h. in dem in 5 genannten Fall.) den Lehm zusammen. [1]

[1] Nach TS. l. c. (mit den vier Gāyatrīs und den vier Triṣṭubhs).

7. Nachdem er mit dem Verse: „Entstehe, o Edler"[1] den Lehm berührt und die Stätte, wo er den Lehm gegraben hat, verwischt hat,[2] giesst er auf diese Stätte Wasser aus[3] mit dem Verse: „Der Wind soll dich zusammenfügen"[4], nimmt die Zipfel des schwarzen Antilopenfelles zusammen und umschnürt es[5] mit dem Verse: „Wohlgeboren, mit dem Lichte"[6] vermittelst einer von Flachs, Munjagras[7] oder Arka verfertigten Schnur.

[1] TS. IV. 1. 3. n. [2] Quelle? (Tālav.: *mṛtkhanam anyayā mṛdā sampūryate saṃlobhya*). [3] Beruht auf TS. V. 1. 5. 1. [4] TS. IV. 1. 4. a. [5] Beruht auf TS. V. 1. 5. 1. [6] TS. IV. 1. 4. b. [7] Beruht auf ŚBr. VI. 4. 3. 7; *arkamayeṇa* auch Mān., Hir. und Vaikh.

8. Dann steht er mit den beiden an Savitṛ gerichteten[1] Versen auf: „Stehe auf, du, der du schöne Wege gehst", „Aufrecht zu unserer Hilfe"[2].

[1] Aus TS. V. 1. 5. 3. [2] TS. IV. 1. 4. c, d.

9. Mit dem Verse: „Du bist der Keim, entstanden"[1] bringt er das Bündel hin.

[1] TS. IV. 1. 4. e.

10. Mit dem Verse: „Sei fest mit festen Gliedern"[1] legt er es auf den Rücken des Esels[2].

[1] TS. l. c. f. [2] Beruht auf TS. V. 1. 5. 4.

11. Über dem Lehm, wenn er auf den Esel geladen ist, spricht er den Vers: „Sei günstig den Nachkommen"[1].

[1] TS. IV. 1. 4. g.

12. Ohne zu eilen[1] kehren sie, während der Adhvaryu die drei Verse: „Laut wiehernd soll der Renner weitergehen"[2] ausspricht, (zur Stätte, wo der Hochaltar geschichtet werden soll) zurück.

[1] Die Quelle hiervon (nicht in Hir. und Vaikh.) ist unbekannt. [2] TS. IV. 1. 4. h-k.

13. Die Formel: „Wir bringen den aus Schutt herzustellenden Agni in der Weise der Angirasen"[1] spricht er über einem persönlichen Feind aus, dem er begegnet; wenn er ihn nicht erblickt, so bezeichnet er ihn[2].

[1]) TS. IV. 1. 2. i. [2] Vgl. XVI. 2. 6.

14. Nördlich vom Opferplatz ladet er in einer mit Matten umfriedigten Stelle[1] mit den zwei[2] Versen: „O Kräuter, nehmt diesen Agni entgegen"[3] den eingeschnürten Lehm auf Blüten und Früchte tragende Kräuter[4] ab[2].

[1] Beruht auf ŚBr. VI. 4. 4. 19. [2] Beruht auf TS. V. 1. 5. 10 am Ende. [3] TS. IV. 1. 4. l, m. [4] Diese Zutat beruht wohl bloss auf den Wortlaut des Verses (m).

XVI. 4.

1, 2. Nachdem er das Bündel mit dem Verse: „Mit breiter Fläche leuchtend"[1] losgebunden[2] und mit den drei Versen: „Ihr Wasser

seid wundervoll"[3] Wasser auf den Lehm gegossen hat[2], mischt er mit den zwei Versen: „Mitra, die Erde vereinigend"[4] die Vermischungssubstanzen hinzu[2], und zwar: Abfälle einer Trümmerstätte[5], zerstossene Kohlen von Bambus[6], Reishülsen[7], ausgekochten Saft von Palāśaholz[8], zerstossene Kiesel[5], Haare von der schwarzen Antilope[5] und Ziegenhaare[5], und was er sonst zur Festigung angemessen erachtet, aber nur bis zur Hälfte[9].

[1] TS. I. 1. 5. a. [2] Beruht auf TS. V. 1. 6. 1. [3] TS. IV. 1. 5. b-d. [4] Ib. e, f. [5] Beruht auf TS. V. 1. 6. 2. [6] So auch Mān., Hir. Vaikh. [7] Quelle? [8] Beruht auf ŚBr. VI. 5. 1. 1. [9] Vgl. XV. 2. 7. Der Umfang der hinzuzumischenden Substanzen darf also nicht mehr als die Hälfte des Lehmes betragen. Derselbe Ausdruck auch bei Hir.

3. Nachdem er mit dem Verse: „Die Rudras, die Erde zusammentragend"[1] den Lehm zusammengedrängt hat[2], überreicht er denselben mit den drei Versen: „Die vereinigte, von den Vasus"[3] dem Verfertiger (der Pfanne).[4]

[1] TS. IV. 1. 5. g. [2] Vgl. *saṃyauti* von ŚBr. VI. 5. 1. 9. [3] TS. IV. 1. 5. h-k. [4] Nach Tālav. überreicht der Yajamāna den Lehm dem Adhvaryu oder der Mahiṣī, vgl. Sūtra 5.

4. Nachdem er mit der Formel: „Makha's Haupt bist du"[1] den Lehm zu einem Klumpen gemacht hat, berührt er mit der Formel: „Des Opfers zwei Füsse seid ihr"[2] das schwarze Antilopenfell und das Lotosblatt, oder er drückt mit den beiden Daumen auf den Lehm[3].

[1] TS. IV. 1. 5. l. [2] Ib. m. [3] Vgl. XV. 2. 14.

5. Mit den vier Formeln: „Die Vasus sollen dich mit dem Gāyatrīversmass verfertigen"[1] verfertigt die erste Gemahlin des Opferveranstalters[2] die Pfanne, wenn dieser mehrere Gattinnen hat; wenn er nur eine hat, macht es der Adhvaryu.

[1] TS. IV. 1. 5. n. [2] Nach ŚBr. VI. 5. 3. 1 verfertigt die erste Gemahlin die *aṣāḍhā iṣṭakā* und vgl. damit Āp. XVI. 5. 4. Die übrigen Bestimmungen nur noch bei Hir.

6. Über die Pfanne, während sie angefertigt wird, spricht der Opferveranstalter dieselben Formeln aus.

7. Die Pfanne soll drei[1] oder fünf[2] oder eine unbegrenzte Anzahl Aufsätze haben, viereckig oder rund sein, eine Spanne hoch[3], eine Elle in die Quere[4], einen Klafter ringsum messen[5], oder von unbegrenztem Masse[6] sein.

[1] So TS. V. 1. 6. 4. [2] So Kāṭh. XXIX. 6: 7. 10. [3] So TS. l. c. [4] So MS. III. 1. 7: 9. 7. [5] So MS. l. c. z. 6. [6] So Kāṭh. l. c. z. 14.

8. Fünf Spannen oder von dem Mass eines Pfeiles soll die Pfanne sein, wenn es fünf Opfertiere gibt,[1] so lehrt das Vājasaneyaka[2].

[1] Vgl. unten XVI. 7. 1. [2] Nl. das ŚBr. VI. 5. 2. 10.

9. Beim Verfertigen bringt er vier scharfe Ecken an, nach jeder Himmelsrichtung eine.

10. Oder er macht die Pfanne achteckig.

11. a. Neuneckig mache er sie, wenn das Opfer für jemanden dargebracht wird, der seinen Feind durch Behexung schädigen will.[1]

[1]) Aus TS. V. 1. 6. 4.

XVI. 5.

11. b, 1. Zwei Fingerbreiten unterhalb der Öffnung macht er mit der Formel: „Du bist der Gurt der Aditi" [1] einen Gurt [2].

[1] TS. IV. 1. 5. o. [2] Vgl. XV. 3. 3.

2. An der Stelle, wo die Ecke und der Gurt zusammentreffen, bringt er zwei [1], vier [1], sechs [2] oder acht [1] Brüste (d. h. Erhöhungen in der Gestalt von Brustwarzen) an.

[1] So TS. V. 1. 6. 4. [2] So Kāṭh. XIX. 7: 7. 15.

3. Nachdem er mit der Formel: „Aditi soll deine Öffnung ergreifen" [1] eine Öffnung angebracht hat [2], stellt er [2], mit dem Verse: „Als sie die grosse Pfanne gemacht hatte" [3] die jetzt verfertigte Pfanne nördlich auf Kiesel hin und vertraut sie dem Mitra an mit der Formel: „Mitra, diese Pfanne übergebe ich dir, damit sie nicht zerbreche. Nicht soll sie zerbrechen" [4].

[4] TS. IV. 1. 5. p. [2] So TS. V. 1. 6. 4. [3] TS. IV. 1. 5. q. [4] Formel und Handlung nach MS. III. 1. 8: 10. 18 oder Kāṭh. XIX. 7: 8. 17.

4. Wer die Pfanne verfertigt [1], der stellt von demselben Lehm [2] ohne Spruch auch den Aṣāḍha [3] genannten, viereckigen, mit drei Linien geritzten [3] Ziegel her.

[1] Vgl. XVI. 4. 5. [2] Nach MS. III. 2. 6: 25. 18, Kāṭh. XX. 6: 25. 19 oder ŚBr. VI. 5. 3. 1. [3] Vgl. unten XVI. 24. 12.

5. Mit den sieben [1] Formeln: „Die Vasus sollen dich räuchern mit dem Gāyatrīversmass" [2], räuchert er [1] die Pfanne vermittelst getrockneten Pferdemistes [1].

[1] Beruht auf TS. V. 1. 7. 1. [2] TS. IV. 1. 6. a.

6. Vermittelst des Mistes eines Hengstes, nach einigen [1].

[1] So die Mānavas: MS. III. 1. 7: 9. 14; vgl. oben XV. 3. 17.

7. Beräucherung und Backen finden am Gārhapatya statt [1].

[1] Quelle dieser Aussage unbekannt.

8. Nachdem er mit der Formel: „Die Göttin Aditi soll dich" [1] vor dem Gārhapatya eine Grube gegraben [2] und diese mit rotbrennenden Substanzen bestreut hat [3], stellt er mit der Formel: „Die Gattinnen der Götter sollen dich" die Pfanne in dieselbe.

[1] TS. IV. 1. 6. b. [2] Das Graben nach TS. V. 1. 7. 1. [3] Derselbe Ausdruck auch Hir.; die Tatsache nach ŚBr. VI. 5. 4. 3.

9. Nachdem er ohne Spruch dann auch den Aṣāḍhaziegel hinzugelegt [1] und alles mit rotbrennenden Substanzen bedeckt hat, bringt er mit den vier Formeln: „Die göttlichen Dhiṣaṇās sollen dich" [2] Feuer über die Pfanne an.

[1] Nach ŚBr. l. c. [2] TS. IV. 1. 6. c.

10. Mit den drei an Mitra gerichteten [1] Formeln und Versen: „Mitra, brenne diese Pfanne" [2], wartet er der Pfanne, während sie gebrannt wird, auf [3].

[1] Vgl. TS. V. 1. 7. 3, wo jedoch der Singular *maitriyā*. [2] TS. IV. 1. 6. e—h. [3] Der Ausdruck wohl nach ŚBr. VI. 5. 4. 10, vgl. oben XV. 3. 4. Tālav.: *upacarati jvalanādibhir ā pākāt.*

11. Nachdem er die Pfanne, wenn sie gebrannt ist, mit dem Verse: „Gott Savitṛ soll dich herausschaffen" [1] aus der Grube entfernt hat und mit dem Verse: „Nicht fallend, o Erde, fülle die Himmelsgegenden" [2] nördlich auf Kieseln hingestellt hat, vertraut er sie mit der Formel: „Mitra, ich übergebe dir diese Pfanne, damit sie nicht zerbreche. Nicht soll sie zerbrechen", dem Mitra [3].

[1] TS. IV. 1. 6. i. [2] Ib. k. [3] Der letzte Teil dieses Sūtra nach MS. III. 1. 8: 10. 18, Kāṭh. XIX. 7: 8. 17 oder ŚBr. VI. 5. 4. 14.

12. Ohne Spruch entfernt er den Aṣāḍhaziegel (nachdem er gebrannt ist).

XVI. 6.

1. Mit den vier Formeln: „Die Vasus sollen dich mit dem Gāyatrīversmass vollgiessen" [1] giesst er die Pfanne mit Ziegenmilch voll [2].

[1] TS. IV. 1. 6. l. [2] Beruht auf TS. V. 1. 7. 4; n. b. *ajakṣīra* alle Brāhmaṇas des Schw. Yajurveda, *ajā°* Āp. Hir.; *chāgā°* Baudh. Vaikh.

2. Dann geht er mit sieben oder einundzwanzig [1] Bohnen in der Hand, um einen Menschenkopf zu holen, der von einem Vaiśya oder Kṣatriya herrührt, welcher durch einen Pfeil (im Kriege) oder durch den Blitz getötet worden ist.

[1] Nur diese Zahl erlaubt das Brāhmaṇa (TS. V. 1. 8. 1), so auch das Kāṭh. (XX. 8: 27. 1). Der merkwürdige Ritus mit den Bohnen geht den Mānavas und Vājasaneyins ab; im Kāṭh. findet er später seinen Platz. Die Provenienz des Menschenkopfes wird in den Brāhmaṇas nicht angedeutet. Mit Āp. stimmen Hir. und Vaikh. überein. Mān. śrs. hat ebenfalls: *iṣuhatasyāśanihatasya vā.* Nach Baudh. ist es das Haupt eines in der Schlacht gefallenen Vaiśya.

3. Nachdem er die Bohnen in der Nähe (des Körpers) hingeworfen hat [1], haut er den Menschenkopf ab mit der Formel: „Der du hier bist, dem dir dieses Haupt angehört, durch dieses Haupt sollst du dort [2] im Besitze eines Hauptes sein" [3] und legt dann an die Stelle [4] des Kopfes einen siebenfach durchlöcherten [4] Ameisenhaufen [4] nieder [4].

[1] Beruht auf Kāṭh. XX. 8: 27. 1. (*śirasi māṣān nyupya,* Tālav.).

[2] „In jener Welt" (*amuṣmiṃ lloke*) Hir. [3] Kāṭh. XXXVIII. 12: 113. 14. [4] *pratinidadhāti* aus TS. V. 1. 8. 1, auch das andere aus dieser Quelle.

4. Er singt, während er rechts um das Haupt herumgeht, die drei an Yama gerichteten Verse[1]: „*yo 'sya kauṣṭhya* u.s.w.[2].

[1] Beruht auf TS. V. 1. 8. 2. [2] Die drei Verse (TĀ. VI. 5. 2), mit einigen leichten Varianten, auch Kāṭh. XXXVIII. 12: 113. 8—13. Auch Hir. gibt die Verse ganz.

5. Er flüstert (diese Verse), während er (den Menschenkopf) herbeibringt, nach einigen[1].

[1] Also bei der in Sūtra 6 zu erwähnenden Handlung. Hir. hat wie Āp.; *parivyāharan japatīty eke*, Vaikh. Wer diese „einigen" sind, ist nicht sicher, vielleicht die Mānavas: śrs. VI. 1. 2. 26. Als Yamagāthās verwendet Baudh. *ahar ahar nayamānaḥ* etc.: TĀ. VI. 5. 3.

6. Nachdem er mit der Formel: „Dieses möge zu unserem Genuss, zu unserem Vorteil sein"[1] den Menschenkopf genommen hat, bringt er denselben herbei mit dem Verse: „Komm herauf, Agni, aus der Mutter Erde"[2].

[1] Aus Kāṭh. XXXVIII. 12: 113. 15. [2] Der Vers hier abgekürzt gegeben, weil er schon früher (V. 9. 8) ganz mitgeteilt war. Er ist in diesem Zusammenhang wohl ebenfalls dem Kāṭh. (l.c. z. 16—17) entnommen.

7. Mit den drei Versen: „Dreimal geht Agni, wie ein Wagenkämpfer, um das Opfer herum, den Göttern den Labetrunk zuführend. — Der Herr der Kraft, der Weise u.s.w. — Gott Agni, der Besieger der Unholde, der Verscheucher der Plagen ist herum gegangen, vertreibend alle Feinde, verbrennend allerwege die Unholde"[1] umzirkelt er mit einem Feuerbrande, dreimal von links nach rechts herumgehend, den Menschenkopf, beschmiert ihn mit Lehm[2] und legt ihn (für spätere Verwendung[3]) nieder.

[1] Die drei Verse sind alle dem Kāṭh. XXXVIII. 12: 114. 8—11, 14—15 entnommen. Der zweite wird mit den Anfangsworten angegeben, weil TS. IV. 1. 2. t vorkommend. Der erste Vers auch TBr. III. 6. 4. 1, aber offenbar nicht nach dieser Quelle zitiert. [2] Das Beschmieren beruht auf TS. V. 7. 10. 2. [3] Vgl. unten XVI. 26. 13 fgg.

XVI. 7.

1, 2. Die Opfertiere, welche unverschnitten[1] sein müssen, sind den Agnis, dem Kāma[2] zuzueignen und darzubringen. Nachdem er einen ungehörnten für Prajāpati bestimmten Ziegenbock[3] herbeigetrieben und angebunden hat, und darauf ein Ross, einen Stier, einen Widder und einen Ziegenbock, sagt er (nl. der Hotṛ) als Sāmidhenīs einundzwanzig[4] oder vierundzwanzig[4] Verse ohne Wiederholung her, und zwar die elf

(aus dem zugrunde liegenden Opferparadigma) bekannten [6] und dazu die besonders für den Hochaltarbau geltenden zehn, deren erster anfängt: „Die Jahre, die Jahreszeiten, sollen dich, o Agni, wachsen machen" [7].

[1] Beruht auf TS. V. 5. 1. 1. [2] TS. V. 1. 8. 2 und V. 5. 1. 1 und MS. III. 1. 10: 13. 5 haben bloss: „den Agnis", Kāṭh. XIX. 8: 9. 3 aber *agnibhyaḥ kāmebhyaḥ paśava ālabhyante*. Tālav.: *prajāpataye juṣṭam upākaromīty agnibhyaḥ kāmāya tvā juṣṭam upākaromīti.* [3] Der eigentlich allein rite geopfert wird nach der einen Ansicht, vgl. XVI. 8. 2. Der ungehörnte Bock nach TS. V. 5. 1. 2—3. [4] Beruht auf TS. V. 1. 8. 5. [6] Vgl. Bem. 2 zu II. 12. 2. [7] TS. IV. 1. 7 (zehn Verse).

3. Der Vers *rāyo agne* [1] (tritt als vorletzter auf) [2], wenn man einundzwanzig Sāmidhenīs anwendet.

[1] SV. I. 93 (mit Varianten). [2] Von den für das Cayana bestimmten zehn Versen TS. IV. 1. 7 kommen bei Āp. nur neun zur Verwendung, da entweder h oder i ausfällt. Statt dieses ausgefallenen Verses tritt nun SV. I. 93 auf. Dies ist dadurch veranlasst, dass Āp. (vgl. unten Sūtra 5, 6) der Maitr. S. folgt.

4. Wenn es vierundzwanzig Sāmidhenīs geben soll, so kommen als Zusatzverse vor dem Schlussverse die drei das Wort „Wasser" enthaltenden [1] Verse hinzu: „Ich habe, kräftig, die Beredsamkeit ergossen — der Wassergott von raschem Antrieb möge an meinem Liede Gefallen finden — in der Hoffnung dass das Kind der Wasser es schöngestaltet mache, denn er soll es geniessen (1) [2]. Zusammen kommen die einen, herbei kommen die anderen, die Ströme füllen das gemeinsame Becken; und dieses helle leuchtende Kind der Wasser umringen die klaren Wasser (2) [3]. Das Kind der Wasser hat ja die Stätte erstiegen, aufrecht, selbstherrlich, zu der Stätte der schrägen (Wolken). Zu den beiden ihm so lieben Stätten geht er, Bescheid wissend, hin und wieder" (3) [4].

[1] Beruht auf MS. III. 4. 6: 52. 2. [2] Kāṭh. XII. 15: 178. 17—18 oder MS. IV. 12. 4: 187 17—188. 1. [3] TS. II. 5. 12. q. [4] Ein aus verschiedenen Teilen zusammengeflickter Vers; statt dessen hat Hir. TS. II. 5: 12. p. Offenbar hat Āp. für die *apsumatī*-Verse die MS. im Auge.

5. Für einen Kranken bringe er den Vers TS. IV. 1. 7. i an [1].

[1] Das ganze aus MS. III. 4. 6: 51. 16, vgl. Bem. 3 zu Sūtra 3.

6. Für einen nicht-Kranken den Vers TS. IV. 1. 7. h [1].

[1] Die beiden letzten Sūtras gleichlautend in Hir und Vaikh., der aber *anyeṣām* statt *anāmayāvinaḥ* bietet.

7. Den das Wort „Licht" enthaltenden Vers [1] bringt er als Schlussvers an [2].

[1] TS. IV. 1. 7. k. [2] Beruht auf TS. V. 1. 8. 6 am Ende.

8. Zu dem Butterguss mit der Juhū [1] verwendet er den Vers: „Der Goldkeim entstand am Anfang" [2].

[1] Vgl. II. 14. 1. [2] TS. IV. 1. 8. n. Die Vorschrift beruht auf TS. V. 5. 1. 2.

9. Die Āprīverse [1] für die Voropfer sind die mit den Worten: „Aufrecht sind seine Brennhölzer" [2] anfangenden.

[1] So heissen die Yājyās bei den Voropfern des Tieropfers. [2] TS. IV. 1. 8. a-m.

10. Als Einladungs- und Opferverse [1] für die für Agni bestimmten Opfertiere [2] werden an Agni gerichtete Triṣṭubhs [3] verwendet [4].

[1] D. h. 1. für das Opfer der Netzhaut; 2. für den Paśupuroḍāśa; 3. für das Havis. [2] Also für die vier unter XVI. 7. 1 genannten (ausser dem Bock für Prajāpati). [3] Beruht auf TS. V. 5. 1. 1. [4] Die Verse werden weder in der Saṃhitā noch in Baudh. Āp. Hir. näher angegeben. Nur das Vaikh. Sūtra deutet sie an, nl. die sechs TBr. II. 8. 2. 3-5 (*agne naya* bis *pra kāravaḥ*) = MS. IV. 14. 3: 218. 3-12. Tālav. führt TS. IV. 1. 3. k-m und IV. 4. 4 d-f an.

11. Für den für Prajāpati bestimmten Ziegenbock sind es die sechs Verse: „Die Grösse des Atmenden" u. s. w. [1].

[1] TS. IV. 1. 8. o-t (u ist fakultativ).

XVI. 8.

12-2. Oder aber man legt, nachdem man den getöteten vier für Agni bestimmten Opfertieren den Kopf abgehauen hat, diese für später [1] hin, nachdem man dieselben mit Lehm beschmiert hat [2], und wirft die Rümpfe ins Wasser. Es heisst ja in der heiligen Überlieferung: „Er beendigt das Opfer mit dem für Prajāpati bestimmten Ziegenbock" [3].

[1] Vgl. XVI. 27. 7. [2] Beruht auf TS. V. 7. 10. 2. [3] Also, statt die fünf XVI. 7. 1 erwähnten Tiere rite zu opfern, wird bloss der *prājāpatya aja* geopfert; dies beruht auf TS. V. 1. 8. 3. Das Wegwerfen der Rümpfe ist in den Worten *paryagnikṛtān utsṛjati* impliziert.

3. Oder aber er bringt [1], statt aller dieser (fünf Opfertiere oder statt des für Prajāpati bestimmten Ziegenbockes) einen weissen [2], ungehörnten Ziegenbock dem Vāyu niyutvat dar.

[1] Auch diese Alternative beruht auf dem Brāhmaṇa (TS. V. 5. 1. 1). [2] Nach MS. III. 1. 10: 13. 11 oder Kāṭh. XXIX. 8: 9. 12 oder ŚBr. VI. 2. 2. 6. Die drei Alternativen auch ŚBr. (l. c. 15): *ato yatamad asya karmopakalpetaite vā pañca paśava eva eṣa vā prājāpatya eṣa vā niyutvatīyaḥ* u.s.w.

4. Als Einladungs- und Opferverse für das Opfer des Netzes werden Verse verwendet, die die Worte „Vāyu" und „weiss" enthalten [1], für das Opfer der für die Götter bestimmten Teile [2], Verse, die die Worte „Vāyu" und „Niyut" enthalten [3].

[1] Beruht auf TS. V. 5. 1. 2. [2] Ist *daivata* hier zusammenfassender Ausdruck für *puroḍāśa* und *havis?* [3] Die sechs anzuwendenden Verse werden von Baudh. und Vaikh. angegeben: TBr. II. 8. 1. 1-2: *pīvo 'nnam* bis *ā no niyudbhiḥ* = MS. IV. 14. 2: 216. 16-217. 6. So auch Tālav.

5. Nachdem er den Kopf dieses für Vāyu bestimmten Tieres abgehauen und mit Lehm beschmiert hat, legt er ihn für später hin.

6. Es ist in der heiligen Überlieferung gesagt [1] und das dort Gesagte hat hier Geltung: „Soll ein für Vāyu oder ein für Prajāpati bestimmter Bock angewendet werden?" Wenn er einen für Vāyu bestimmten anwendete, so würde er Prajāpati vernachlässigen; wenn er einen für Prajāpati bestimmten anwendete, so würde er Vāyu vernachlässigen. Indem das Opfertier für Vāyu bestimmt wird, vernachlässigt er Vāyu nicht, indem der Puroḍāśa dem Prajāpati dargebracht wird, vernachlässigt er Prajāpati nicht; indem dieser zwölfschüsselig ist [2], vernachlässigt er Vaiśvānara nicht.

[1] Nl. TS. V. 5. 1. 3. [2] Vgl. Baudh. XXIV. 10: 193. 5-7.

7. Als Paśupuroḍāśa zu diesem für Vāyu bestimmten Ziegenbock bringt er einen auf zwölf Schüsselchen zu bereitenden für Agni vaiśvānara bestimmten dar [1].

[1] Beruht auf Kāṭh. XIX. 8: 9. 20 oder MS. III. 1. 10: 13. 9 oder ŚBr. VI. 2. 1. 35. Hir.: *vaiśvānaraḥ prājāpatyo vā dvādaśakapālaḥ paśoḥ puroḍāśo bhavati.*

8. Noch einigen [1] ist, welcher Gottheit immer das Opfertier bei der Altarschichtung dargebracht wird, der zugehörige zwölfschüsselige Opferkuchen für Agni vaiśvānara zu bestimmen.

[1] Die Kaṭhas, vgl. Kāṭh. l. c.

9. Nachdem er diesen für Agni vaiśvānara bestimmten Opferkuchen geopfert hat, soll er ein Jahr lang kein Fleisch essen, keiner Frau beiwohnen, nicht auf einem erhöhten Lager (sondern auf dem Boden) ruhen [1].

[1] Diese Bestimmung nur bei Āp. und Vaikh. Sie gilt wohl für den Fall, dass das Feuer in der Pfanne ein Jahr lang getragen wird. Man bedenke, dass Agni vaiśvānara das Jahr ist. Die Bestimmung ist von Āp. unmittelbar dem ŚBr. (vgl. die Bem. zum nächstfolgenden Sūtra) oder einem verlorenen Brāhmaṇa des Schwarzen Yajurveda entnommen.

10. Oder aber er darf Fleisch essen und auf einem erhöhten Lager ruhen, wohne aber keiner Frau bei, so wird in dem Brāhmaṇa der Vājasaneyins gelehrt [1].

[1] Nl. in ŚBr. VI. 2. 2. 39.

11. Nachdem er alles verrichtet hat, was der Weihungsiṣṭi vorangeht [1], bringt er die die Weihung einleitende Iṣṭi [2], welche drei Opfergaben umfasst, dar.

[1] Also das Herstellen der Hütte *(śālā)*, die Apsudīkṣā. [2] Beim Agniṣṭoma umfasst diese Iṣṭi (vgl. CH. § 15) einen elfschüsseligen Opferkuchen für Agni und Viṣṇu, beim Cayana: 1. einen elfschüsseligen Opferkuchen (oder einen Caru) für Agni und Viṣṇu, 2. einen Caru für Aditi, 3. (vgl. aber Sūtra 12) einen zwölfschüsseligen Opferkuchen für Agni vaiśvānara, vgl. TS. V. 5. 1. 4—6.

12. Die dritte Opfergabe: den zwölfschüsseligen Opferkuchen für

Agni vaiśvānara bringt er vorher [1] dar für einen, der nicht ein volles Jahr den Agni trägt [2].

[1] Also nicht an dritter, sondern an erster Stelle. [2] Beruht auf TS. V. 5. 1. 6: „Agni vaiśvānara ist das Jahr; er erreicht dadurch in mystischer Weise das Jahr".

13. Nachdem er die Handlungen verrichtet hat, die den Dīkṣāspenden vorangehen, verrichtet er erst die fünf beim Agniṣṭoma geltenden Schmalzspenden mit den Formeln: „Der Absicht, dem Antrieb, dem Agni, svāhā" u.s.w. [1] und dann die für die Altarschichtung vorgeschriebenen sechs: „Der Absicht, dem Agni" u.s.w. [2], zum siebenten eine Volllöffelspende mit dem Verse: „Alle des führenden Gottes" u.s.w. [3].

[1] Vgl. CH. § 16, Āp. X. 8. 5. [2] TS. IV. 1. 9. a. [3] TS. l. c. b. Zum Ganzen vgl. TS. V. 1. 9. 1, aus welcher Quelle aber nicht hervorgeht, dass auch die Spenden des gewöhnlichen Agniṣṭoma erst verrichtet werden. In Baudh. fehlen sie denn auch, und dasselbe gilt für die Mānavas und Kaṭhas. Āp. folgt dem ŚBr. (VI. 6. 1. 14).

14. Wem er wünscht, dass er vor der Zeit sterbe, für den opfere er, nachdem er alle Formeln hintereinander hergesagt hat, einmal. „Er verwirrt seine Hauche, er wird taub", so wird in der heiligen Überlieferung gelehrt [1].

[1] Nl. in der MS. III. 1. 9: 11. 10; diese Quelle hat aber: „Wem er wünscht, dass er taub werde".

XVI. 9.

1. Ein Jahr lang trägt er [1] (d. h. derjenige, für welchen die Altarschichtung verrichtet wird) als Geweihter das Feuer in der Pfanne, oder drei Tage, oder sechs, oder zwölf [2].

[1] In der unten, XVI. 10. 8 fgg. angegebenen Weise. [2] Die Zeitbestimmungen nach TS. V. 5. 2. 5—7.

2. Wer das Feuer in der Pfanne kürzer als ein Jahr trägt, der begeht eine wunde Schichtung, so sagen einige [1].

[1] Nl. die Kaṭhas: Kāṭh. XXII. 10: 66. 16. Schroeders Bemerkung zu dieser Stelle ist verfehlt.

3. Im Brāhmaṇa ist gesagt [1] und das dort Gesagte hat hier Geltung: „Durch die Weihung des Agni erreichten die Götter die Virāj; drei Tage soll er ein Geweihter sein (d.h. soll die Dīkṣā dauern); dreifüssig ist die Virāj: er erreicht die Virāj. Sechs Tage soll er" u.s.w. (dann folgen verschiedene Zeitangaben, die damit schliessen, dass die Jahresfrist zu empfehlen ist).

[1] TS. V. 6. 7.

4. Nachdem er von der Dīkṣā diejenigen Handlungen verrichtet hat, die vor dem Ballen der Fäuste erledigt werden [1], stellt er die Pfanne [2], nachdem er sie mit einem Geflecht von Hanf [3] oder Muñjagras (auf der

Innenseite) bedeckt hat[3] mit den zwei[2] Versen: „Zerbrich doch nicht"[4] an das Āhavanīyafeuer[2].

[1] Vgl. CH. § 17 bis g. [2] Beruht auf TS. V. 1. 9. 2. [3] Beruht auf ŚBr. VI. 6. 1. 24 und 23. Hir. hat *upastīrya* statt *pracchādya*, Vaikh.: *ukhāyāṃ śakṛtpiṇḍān muñjatṛṇānīti saṃprakīrya*, vgl. Baudh. X. 13: 13. 1; *abhyantaraṃ pracchādya*, Tālav. [4] TS. IV. 1. 9. c, d.

5. Mit der Formel: „Mitra, erhitze diese Pfanne"[1] umgibt er sie von links nach rechts[2] mit glühenden Kohlen.

[1] TS. IV. 1. 9. e. f. [2] Zutat von Āp.? Das Verbum *parīnddhe* mag auf Kāṭh. XIX. 10: 11. 1 beruhen. Hir. hat *paritapati*.

6. Mit dem Verse: „Holz zu Speise habend, Schmalztrank schlürfend"[1] legt er in die Pfanne aufgeritzten[2] Krumuka[3], den er mit Schmalz bestrichen hat[4], und Munjagräser[3].

[1] TS. IV. 1. 9. g. [2] Was *ullikhita* ist, ist mir nicht klar; es entstammt dem Kāṭh. XIX. 10: 11. 13; vielleicht wird der Bast aufgeritzt, damit das Holz vom Fette gesättigt werde. [3] Beruht auf TS. V. 1. 9. 5; *krumuka* (Kāṭh. und ŚBr. *kṛmuka*) ist Bezeichnung einer roten Holzart; *krumuko dhanustakṣaṇājjā* (sic), Tālav., *dhanvanaḥ* Dhū.; „Bogenholz"? [4] TS. l. c. *ājyena saṃyauti*, vgl. Baudh. *ājyasaṃyutaṃ*; der Wortlaut des Āp. beruht auf MS. III. 1. 9: 12. 4.

7. In der heiligen Überlieferung ist gesagt[1] und das dort Gesagte gilt hier: „Wer ein Gataśrī[2] ist, für den soll er das Feuer durch Bohrung (und nicht in der oben angegebenen Weise) gewinnen und es in die Pfanne hineinlegen. Wer Wohlstand begehrt, dessen Feuer soll das in der Pfanne entstandene sein. Wem er einen Nebenbuhler ins Dasein zu rufen wünscht, für den soll er anderswoher Feuer holen und es in die Pfanne hineinlegen. Aus einer Bratpfanne lege er das Feuer in die Pfanne für einen, der Speise begehrt".

[1] TS. V. 1. 9. 4. [2] Vgl. Āp. I. 14. 9.

8a. Aus dem Feuer, das von einem Waldbrand stammt, hole er es für denjenigen herbei, dem er wünscht, dass seine Herrschaft siegreich sei in einer stromreichen Gegend[1].

[1] Der Satz entstammt, jedoch mit einer Variante, der MS. III. 1. 9: 11. 21, wo: *prasenenāsya* (*prasena*, Bedeutung?) *rāṣṭram jāyukaṁ syāt*. Dafür hat Hir.: *śūro me rāṣṭra ājāyeta* und Vaikh. hat beides: „*yaṃ kāmayeta* . . . *śūro me rājājāyeteti yaṃ vā prasyandinyāṃ bhūmyām asya rāṣṭraṃ jāyukaṃ syād iti*.

8b. Für einen der priesterliches Ansehen begehrt, entnehme er das Feuer für die Pfanne einem brennenden Baumwipfel[1].

[1] Beruht auf Kāṭh. XIX. 10: 11. 6 (hier aber *svargakāmasya*).

8c. Einer Röstpfanne entnehme er es für einen, der Speise begehrt[1].

[1] So hat auch Hir., der ebensowenig wie Āp. bemerkt hat, dass diese Bestimmung schon in dem eignen Brāhmaṇa gegeben war

(oben, Sūtra 7). In Vaikh. fehlt sie. Sie ist dem Kāṭh. XIX. 10: 11. 5 (und vgl. MS. III. 1. 9: 11. 20) entnommen.

9. Wenn er sich das Feuer mit einem besonderen Wunsche zurechtmacht [1], so setze er die Pfanne nicht ans Āhavanīyafeuer [2].

[1] Wie in Sūtra 7 und 8 dargetan. [2] Wörtlich mit Vaikh. übereinstimmend. Hir.: *kāmyam agniṃ kurvāṇo nāhavanīye 'nupravṛñjyāt.*

10. Wenn das Feuer in der Pfanne erzeugt ist, so lässt er den Āhavanīya erlöschen [1].

[1] Weil der Ukhya-agni ihn ersetzen wird, vgl. XVII. 15. 4. Übrigens ist die ältere Quelle von Sutras 9 und 10 nicht nachweisbar. Vgl. Mān. śrs. VI. 1. 3. 25.

11. Mit dem Verse: „Von der fernsten Seite her" [1] legt er ein Stück Vikankataholz zum Feuer in der Pfanne [2].

[1] TS. IV. 1. 9. h. [2] Beruht auf TS. V. 1. 9. 6. — Dass zu dieser Handlung dieser Vers dient, geht nicht aus dem Brāhmaṇa hervor; MS. und Kāṭh. weichen ab. Āp. folgt hier dem ŚBr. (VI. 6. 3. 1).

12. Mit dem Verse: „Aus der fernsten Ferne" [1] ein Stück Śamīholz [2].

[1] TS. IV. 1. 9. i. [2] Beruht auf TS. V. 1. c. Die drei anderen Brāhmaṇas verordnen an zweiter Stelle Udumbaraholz.

13. Oder umgekehrt [1].

[1] Also mit TS. IV. 1. 9. i das Vikankata, mit ib. h das Śamīholz. So wollen es (vgl. aber Bem. 2 zum vorhergehenden Sūtra) MS. und Kāṭh.

14. Vor dem Feuer, wenn es in der Pfanne erzeugt ist, stellt er sich, indem er die drei [1] Verse: „Sitze du im Schosse deiner Mutter" [2] spricht, ehrerbietig hin.

[1] Nach TS. V. 1. 9. 6. [2] TS. IV. 1. 9. k-m.

XVI. 10.

1. Mit den fünf Versen: „Wenn wir, o Agni, welches Holz immer" [1] legt er zum Feuer in der Pfanne ein Stück Udumbaraholz [2], das nicht mit der Axt abgehauen ist [2].

[1] TS. IV. 1. 10. a-e. [2] Beruht auf TS. V. 1. 10. 1.

2. Tilvakaholz für einen Opferveranstalter, der seinen persönlichen Feind durch Behexung schädigen will [1].

[1] Beruht auf MS. III. 1. 9: 12. 17.

3. Mit dem Verse: „Mit den Fangzähnen die Räuber" [1] legt er ein Stück Aśvatthaholz auf [2].

[1] TS. IV. 1. 10. f. [2] Beruht auf TS. V. 1. 10. 2.

4. Mit dem Verse: „Die Räuber in der Fremde" [1], von Vikankata [2].

[1] TS. IV. 1. 10. g. [2] Beruht auf TS. V. 1. c.

5. Mit dem Verse: „Wer uns Unglück bringen will"[1] von Śamīholz[2].

[1] TS. IV. 1. 10. h. [2] Beruht auf TS. V. 1. c.

6. Deshalb soll man von einem, der sich den Altar schichtet, nichts Böses reden, noch von einem, der das Feuer in der Pfanne trägt, noch von einem, der den Ritus der Altarschichtung kennt[1].

[1] Erweitert aus MS. III. 1. 9: 12. 21.

7. Indem er den Opferveranstalter die beiden Verse hersagen lässt[1]: „Geschärft ist mein Zauberwort", „Ich habe ihre beiden Arme erhoben"[2], legt er zum Schluss zwei Stücke Brennholz von Udumbara[1] zum Feuer in der Pfanne, ohne selber einen Spruch zu sagen.

[1] Beruht auf TS. V. 1. 10. 2—3. [2] TS. IV. 1. 10. i, k.

8. Dann hängt er mit dem Verse: „Wie die Mutter ihren Sohn, wird die Erde, die Pfanne, den aus Schutt hergestellten Agni in ihrem Schosse tragen. Ihn soll, mit den Allgöttern, mit den Ṛtus vereint, Prajāpati der Schöpfer anschirren"[1] die Feuerpfanne mit dem Feuer an ein von Muñjagras verfertigtes, aus sechs oder zwölf Strängen hergestelltes Tragband[2].

[1] Der Vers ist eine Variante zu TS. IV. 2. 5. e, wo statt *bhariṣyati* (Baudh.: *bibharti*) *abhār* und statt *yunaktu*: *vimuñcatu*. [2] Die Tatsachen beruhen alle auf TS. V. 1. 10. 5.

9. Eine mit einundzwanzig Knöpfen versehene[1], mit Fäden durchflochtene[2] Goldplatte[1] befestigt sich[1] mit dem Verse: „Die scheinende Goldplatte"[3] der sitzende[4] Opferveranstalter um den Hals, mit den Knöpfen nach innen[5], und dreht sie dann um, sodass die Knöpfe nach aussen gekehrt sind[5].

[1] Beruht auf TS. V. 1. 10. 3. [2] Beruht wohl auf ŚBr. VI. 7. 1. 6. [3] TS. IV. 1. 10. l. [4] Beruht auf TS. V. 1. 10. 5. [5] Beruht auf Kāṭh. XIX. 11: 12. 15 und MS. III. 2. 1: 14. 10. Hir: *bahiṣṭānnirbādham yajamāno viparyasya pratimuñcate 'dhastānnirbādhaṃ sādayati*. Vaikh. stimmt mit Āp. überein.

10. Mit dem Verse: „Alle Gestalten"[1] hängt er (nl. der Opferveranstalter) sich die Schlinge des Tragbandes um den Hals[2].

[1] TS. IV. 1. 10. m. [2] Beruht auf TS. V. 1. 10. 4 (*sāvitryā pratimuñcate*).

11. Mit dem Verse „Nacht und Morgenrot"[1] darüber das schwarze Antilopenfell.

[1] TS. IV. 1. 10. n. Dass der Vers zu dieser Handlung gehört, geht nicht aus dem Brāhmaṇa hervor. Hir. hat wie Āp.; Baudh. und Vaikh. nehmen TS. IV. 1. 10. m, n zusammen zu der in Sūtra 10 erwähnten Handlung und lassen die in Sūtra 11 erwähnte *tūṣṇīm* verrichten.

12. Nachdem er mit den Formeln: „Du bist der wohlgeflügelte Falke"[1] auf das Feuer in der Pfanne geblickt hat[2], steht er, mit der Pfanne, unter den Formeln: „Du bist der wohlgeflügelte Falke"[3] auf[4], und macht[5], indem er die Pfanne oberhalb des Nabels hält[6], mit den

Formeln: „Des Viṣṇu Schritt bist du"[7] vier Viṣṇuschritte[6] in östlicher Richtung[8].

[1] TS. IV. 1. 10. o. [2] Beruht auf TS. V. 1. 10. 5. [3] TS. IV. 1. 10. p. [4] Er hatte ja gesessen, vgl. Sūtra 9. [5] Beruht auf TS. V. 2. 1. 1. [6] Beruht auf MS. III. 2. 1: 15. 11 oder Kāṭh. XIX. 11: 12. 23. [7] TS. IV. 2. 1. a. [8] Wie oben: IV. 14. 6.

13. Nachdem er den Vers: „Agni hat gebrüllt"[1] hergesagt hat[2], wendet[2] er sich mit den vier[2] Versen: „O Agni, wiederkehrender"[3] nach rechts[2].

[1] TS. IV. 2. 1. b. [2] Beruht auf TS. V. 2. 1. 2-3. [3] TS. IV. 2. 1. c-f.

14. Nachdem er mit dem Verse: „Ich löse den höchsten"[1] die Schlinge des Tragbandes losgelöst hat[2], bringt er ihn[3] (d. h. das Feuer in der Pfanne) mit dem Verse: „Ich habe dich gebracht"[4] nach der Stelle zurück, wo er die Viṣṇuschritte angefangen hatte, und bringt ihm stehend seine Verehrung dar[5] mit dem Verse: „Der Grosse hat sich hoch erhoben zum Anfang der Morgenröte"[6].

[1] TS. IV. 2. 1. g. [2] Die Handlung, nicht ausdrücklich im Brāhmaṇa angegeben, geht aus dem Zusammenhang deutlich hervor, vgl. ŚBr. VI. 7. 3. 8. [3] Beruht auf TS. V. 2. 1. 4. [4] TS. IV. 2. 1. h. [5] Welche Handlung dieser Vers begleiten soll, erhellt nicht aus dem Brāhmaṇa; daher nehmen Baudh. und Vaikh. ihn zu der vorhergehenden. [6] TS. IV. 2. 1. i.

15. Wem er wünscht, dass er die Herrschaft bekomme, an den denkt er im Geiste[1].

[1] Beruht auf TS. V. 2. 1. 4.

16. Innerhalb der Vedi ist ein von Udumbaraholz verfertigter Sessel hingestellt worden, dessen Kopfstück und Langbretter eine Elle, dessen Füsse eine Spanne messen, der mit Muñjagräsern (für den Sitz) durchflochten oder mit Brettern bedeckt und mit Lehm beschmiert ist[1].

[1] Vgl. oben X. 29. 7 und ŚBr. VI. 7. 1. 13 fgg.

17. Auf diesen Sessel setzt er[1] mit den vier[1] Versen: „Setze du dich auf den Schoss dieser Mutter"[2] das in der Pfanne befindliche Feuer.

[1] Beruht auf TS. V. 2. 1. 5. [2] TS. IV. 1. 2. k-n.

18 a. Oder auf Kies[1].

[1] So auch Hir. und Vaikh. Quelle?

18 b. Nach einigen[1] setzt er es mit drei[2] Versen hin und bringt ihm dann mit dem das Wort *haṃsa* enthaltenden vierten Vers[3] seine Verehrung dar[4].

[1] Wer sind die *eke?* Nach MS. III. 2. 1: 16. 7 und Kāṭh. XIX 11: 14. 3. werden nur d r e i Verse zum Upasthāna verwendet. [2] Also mit TS. IV. 1. 2. k-m. [3] TS. 1. c. n. [4] So haben auch Hir. und Vaikh. Übrigens ist Garbe's Satztrennung unrichtig, vgl. XVI. 12. 5.

XVI. 11.

1. Mit dem Verse: „Durch welches Licht die Götter hinaufstiegen"[1] setzt er das in der Pfanne befindliche Feuer in Flammen[2] mit Stücken Brennholz, die eine Spanne lang sind[3].

[1] TS. V. 7. 2. c. [2] Beruht auf TS. l. c. 3 (wo *upa* fehlt, das auch Hir. hat). [3] Die Quelle dieser Zutat, die auch Hir. und Vaikh. haben, ist mir nicht bekannt.

2. Ständig flammt es[1].

[1] Das bedeutet wahrscheinlich, dass das Feuer die ganze Zeit der Dīkṣā hindurch, zu den in den folgenden Sūtras genannten Zeitpunkten, in heller Flamme zu halten ist. Hir: *sadā jvalati*, nicht bei Vaikh.

3. Wenn für den Opferveranstalter die Zeit da ist, die Fastenmilch zu trinken[1], so legt dieser mit dem Verse: „Herr der Speise, erteile uns Speise"[2] ein Stück Udumbaraholz, nachdem er es mit der Fastenmilch beschmiert hat, zum Feuer in der Pfanne[3].

[1] Vgl. CH. § 22 (um Mitternacht). [2] TS. IV. 2. 3. a. [3] Die rituellen Bestimmungen beruhen auf ŚBr. VI. 6. 4. 4: *atha yad asmai vrataṃ prayacchaty atha vrate nyajya samidham ādadhāti*, und vgl. § 7. Nur *audumbarīm* nicht in ŚBr.

4, 5. Mit der Formel: „Auf Geheiss des Gottes Savitṛ lege ich dich mit den Armen der Aśvins, mit den Händen des Pūṣan, mit dem Gāyatrīversmass als die Nacht-Iṣṭakā hinzu; durch diese Gottheit sitze du fest in der Weise der Angirasen"[1] legt er abends ein Stück Brennholz zum Feuer in der Pfanne, und mit derselben Formel, aber, für „mit dem Gāyatrīversmass" „mit dem Triṣṭubhvermass" und für: „als die Nachtṣṭakā": „als die Tag-Iṣṭakā" morgens[1].

[1] Die Formel dürfte dem Kāṭh. XXXVIII. 12: 113. 21 fgg. entnommen sein. Genau so wie Āp. haben sie auch Hir. und Vaikh. Hir. hat *upatiṣṭhate* statt *samidham ādadhāti*.

6. Mit dem elf[1], zwölf[2] oder dreizehn[3] Strophen umfassenden Liede des Vatsaprī[4], welches anfängt: „Aus dem Himmel wurde Agni zuerst geboren" stellt er sich in ehrerbietiger Haltung vor dem Feuer in der Pfanne[5].

[1] So die TS. und das Kāṭh. [2] So die MS. und VS. [3] Eine Rezension des Vātsapraliedes mit dreizehn Strophen ist uns unbekannt. [4] TS. IV. 2. 2. a-l. [5] Beruht auf TS. V. 2. 1. 6.

7. Solange er das Feuer in der Pfanne trägt, macht er am Tage vorher die Viṣṇuschritte[1], am folgenden Tage die Verehrung mit dem Vātsapraliede[2].

[1] Vgl. XVI. 10. 12. [2] Beruht auf TS. V. 2. 1. 7.

8. So fortwährend bis zum Kauf des Soma.

9. Am Tage, an welchem der Soma gekauft wird [1], soll er beides zugleich verrichten, sowohl die Viṣṇuschritte wie die Verehrung mit dem Liede.

[1] Also am *aupavasathyam ahaḥ*, welches dem eigentlichen Somaopfer vorangeht und mit der Schichtung des Altars zusammenfällt. So hat denn auch Hir.: *yad ahar agniṃ ceṣyamāṇah syāt.* Āp. hat die Vorschrift (vgl. Hir.) beinahe wörtlich der MS. (III. 2. 2: 17. 1) entlehnt.

10. Dann finden die Handlungen statt, deren erste das Ballen der Fäuste ist [1].

[1] Vgl. CH. 17. h und oben XVI. 9. 4. Beruht auf TS. V. 2. 1. 7.

11. Wenn in der Zeit, während welcher das Feuer in der Pfanne getragen wird, dieser Gott (d. h. Rudra) seinen Jungen (d. h. Kindern oder Kälbern) nachstellt, so lege er mit den drei an Agni gerichteten, das Wort „Arzt" enthaltenden Versen drei Stücke Brennholz hinzu [1]: „Wie ein Arzt führe, o Agni, zu uns die eigne Gestalt (d. h. das normale Wesen), o du, der du auf schwarzen Bahnen gehst; du bist der von uns zu preisende Hotṛ (1). Sei du, o Agni, unser Arzt, der du den Göttern die Opferspeise zuführst; den Göttern die Opferspeise zuführend bist du (2). Als Ärzte rufen wir dich, als Ärzte wollen wir dich entflammen; sei uns unter den Göttern ein Arzt (3)" [2].

[1] Beruht auf Kāṭh. XXII. 12: 67. 16. [2] Die Verse auch bei Hir. und Vaikh. Sie müssen ursprünglich dem Kāṭhaka angehört haben.

12. Wenn er wünscht, dass es Regen gebe, so lege er mit den drei an Sūrya gerichteten, das Wort „Strahl" enthaltenden Versen drei Stücke Brennholz auf [1]: „Die hochkräftige Sonne taucht mit ihren Strahlen in das Wasser unten: gib acht, dem Lobsänger die Kraft mehrend (1). Sie, die mit ihrem Strahl des Himmels, der Erde Enden gemessen hat, hat die beiden Räume mit ihrer Macht gefüllt (2). Das Gewebe lösend fährst du mit den besten Rossen, abdeckend das schwarze Kleid, o Gott; die Strahlen der Sonne, abschüttelnd die Finsternis, wie ein Fell haben sie (die Finsternis) ins Wasser gelegt" (3) [2].

[1] Beruht auf Kāṭh. l. c. 194. 3. [2] Die drei Verse mit denselben Korruptelen auch bei Hir. und Vaikh.; der erste Vers aus der MS., der zweite und dritte aus dem Kāṭh., obgleich der letzte auch TBr. vorkommt.

XVI. 12.

13, 1. Wenn er wünscht, das es nicht regne (d.h. dass der Regen aufhöre), so lege er mit den drei an Sūrya gerichteten, das Wort „Flamme" enthaltenden Versen drei Stücke Brennholz auf [1]: „Es zeigten seine Lichter sich, seine Strahlen, über die Menschen, wie flammendes Feuer (1). Schnell, für alle sichtbar" u.s.w. (2). Weit schauend geht des Himmels goldne Platte auf, deren Ziel ferne liegt, schnell und flammend;

jetzt sollen, durch Sūrya angefeuert, die Leute zu ihren Geschäften gehen, ihre Arbeit verrichten" (3)[2].

[1] Beruht auf Kāṭh. XXII. 12: 69. 1. [2] Die Verse finden sich, zum Teil mit Varianten, in dem Kāṭh. (und sonst). Der zweite auch TS. I. 4. 31. a, der dritte auch TBr. II. 8. 7. 3, aber von Āp. vielmehr unmittelbar dem Kāṭh. entnommen, da dem 3. Verse in diesem Texte der 2. (*adṛśram*) vorangeht.

2. Wenn, während das Feuer in der Pfanne getragen wird, etwas von dem Besitztum des Opferveranstalters verloren geht, so soll er sich von dem Feuer hinstellen und über demselben die vier Verse aussprechen: „Agni, du wiederkehrender"; „Agni, du Angiras"; „Zurück mit Kraft, zurück mit Reichtum"[1].

[1] Das Ganze aus dem Kāṭh. XXII. 12: 68. 3. Die Verse sind TS. IV. 2. 1. c-f.

3. „Er kommt in den Besitz des Verlorenen" so wird in der heiligen Überlieferung gelehrt[1].

[1] Kāṭh. l. c.

4. An dem Tage an welchem er fortgehen will[1], hebt er mit dem Verse: „Es sollen dich die sämmtlichen Götter aufheben"[2] das Feuer mit der Pfanne auf[3] und stellt es mit den vier[3] Versen: „Setze dich in den Schoss dieser deiner Mutter"[4] in einen mit zwei Deichseln[5] versehenen Karren, und zwar in dessen Vorderteil[6].

[1] Nach Baudh. und Vaikh., wenn der Yajamāna durch Widerwärtigkeit (*ayogakṣema*) getroffen ist, oder wenn er anderswo als auf dem Devayajana die Dīkṣā vollzogen hat. Es ist dies das *vanīvāhana* der Vājasaneyins, vgl. Ind. Stud. XIII, S. 231. Der Ausdruck entstammt dem ŚBr. VI. 8. 1. 5. [2] TS. IV. 2. 3. b. [3] Beruht auf TS. V. 2. 2. 2. [4] TS. IV. 2. 1. k—n. [5] Beruht auf Kāṭh. XIX. 12: 14. 13. [6] So auch Baudh. and Vaikh., nicht Hir.

5. (Gleichlautend mit XVI. 10. 18. b).

6. Nachdem er die beiden anderen Feuer jedes gesondert in eine irdene Schale geschüttet und hinter dem in der Pfanne befindlichen Feuer auf den Karren geladen hat[1], zieht er mit dem Verse: „Gehe flammend vorwärts, o Agni"[2] aus.

[1] Dies beruht wohl hauptsächlich auf ŚBr. VI. 8. 1. 7: *sthālyāṃ gārhapatyaṃ samupyāparam ādadhāti*, vgl. Baudh. X. 17: 16. 7 fgg. Zur Handlung MS. III. 2. 2: 17. 5: *jyotiṣaivainaṁ samardhayitvā pravāpayati* (l. mit der Benares-Hs.: *prayāpayati*). [2] TS. IV. 2. 3. c.

7. Wenn die Achse knarrt[1], so flüstert er unmittelbar darauf den Vers: „Agni hat gebrüllt"[2].

[1] Beruht auf TS. V. 2. 2. 3, vgl. MS. III. 2. 2: 17. 6. [2] TS. IV. 2. 1. d.

8. Nachdem er auf dem Opferplatz ausgespannt und sich niederge-

lassen hat, legt er mit dem Verse: „Verehret den Agni mit einem Scheite"[1] ein mit Schmalz bestrichenes Stück Brennholz zu dem abgeladenen Feuer der Pfanne[2].

[1] TS. IV. 2. 3. d. [2] Beruht auf TS. V. 2. 2. 4. Dhūrt. fasst *avasite* etwas anders auf: *avasite prayāṇe samāpta ity arthaḥ.*

9. Mit dem nächstfolgenden Verse, einer Triṣṭubh[1], für einen Kṣatriya[2], mit einer Jagatī für einen Vaiśya[3].

[1] Also mit TS. IV. 2. 3. e. [2] Beruht auf TS. V. 2. 2. 4. [3] Beruht auf Kāṭh. XIX. 12: 15. 5. Im Kāṭh. wird aber kein Jagatīvers hierfür angegeben. Tālav. gibt TS. IV. 4. 4. g an. Mit Āp. stimmt Hir. überein; Baudh. und Vaikh. erwähnen den Vaiśya nicht.

10. Wenn das Entflammen, das Vratamilchtrinken und das Sich-auf-dem-Opferplatz-niederlassen zusammenfallen, so legt er erst das mit Schmalz bestrichene Scheit auf[1].

[1] Vaikh. ist gleichlautend. Hir. hat deutlicher: *indhane vratane 'dhyavasāne ca sarvāsu saṃnipatitāsu ghṛtānuṣiktaṃ prathamam ādadhāti.* Das Indhana ist XVI. 11. 1, das Vratana ib. 3, das Adhyavasāna XVI. 12. 8 erwähnt.

11. Wenn sich Asche um das Feuer sammelt[1] (und es zu ersticken droht), so begibt er sich mit der mit dem Feuer gefüllten Pfanne zum Ufer eines Wassers[2] und hebt mit den folgenden zwei Versen das Feuer aus der Pfanne[2]: „Diesen aus gutem Mutterschoss hervorgekommenen, wohlgemachten[3], goldnen, tausendzackigen besteige, o Büffel; suche den von Süssem vollen Brunnen, o Wasserbehälter; tritt in den Sitz des Meeres ein[4]. — Sauge an dieser Süsses enthaltenden Brust der Wasser, die angeschwollen ist in der Mitte der Wasserfläche, o Agni; suche den von Süssem vollen Brunnen, o Wasserbehälter, und tritt in den Sitz des Meeres ein"[5], ohne die Pfanne von der Schlinge zu entfernen[6]. Dann wirft er[7] mit den drei[7] Versen: „Ihr göttlichen Gewässer, nehmet diese Asche entgegen"[8] die Asche ins Wasser[7].

[1] Āp.: *abhiniṣīdet*, Hir.: *abhisaṃsīdet.* [2] Beruht wohl bloss auf: *apsu praveśayati*, TS. V. 2. 2. 5; die Quelle von *ukhāyā agnim uddhṛtya* finde ich nicht. [3] *sukṛtam* Hir. [4] Der Vers nur in Āp. und Hir. [5] Der Vers mit der Variante *madhumantam* (TS. V. 5. 10. e. hat *ūrjasvantam*) nur in Āp. und Mān. śrs.; Hir. verwendet TS. V. 5. 10. e. [6] Quelle? [7] Beruht auf TS. V. 2. 2. 4. [8] TS. IV. 2. 3. f—h.

12. Von der ins Wasser geworfenen Asche nimmt er (mit dem Finger eine geringe Quantität) zurück[1], drückt diese aus[2], legt sie mit den zwei[3] Versen: „Erreichend mit der Asche"[4] in die Pfanne zurück, und kehrt vom Ufer zurück[5] mit den zwei Versen: „Zurück mit Kraft, zurück mit Reichtum"[6].

[1] Beruht auf ŚBr. VI. 8. 2. 6. [2] Quelle? Nur noch bei Vaikh. [3] *jyotiṣmatībhyām*, TS. V. 2. 2. 5. [4] TS. IV. 2. 3 i, k. [5] Beruht auf TS. V. 2. 2. 5. [6] TS. IV. 2. 3. l, m.

13. Das in der Pfanne befindliche Feuer setzt er wieder in helle Flammen [1] mit dem Verse: „Wiederum sollen dich die Ādityas, die Rudras, die Vasus, entflammen" [2].

[1] Beruht auf TS. V. 2. 2. 6. [2] TS. IV. 2. 3. n.

XVI. 13.

1. Mit den zwei das Wort „achten" enthaltenden [1] Versen: „Achte", „Achte du tüchtig" [2] stellt er sich ehrerbietig vor [1] dem Feuer in der Pfanne.

[1] Der Wortlaut nach MS. III. 2. 2: 17. 15, die Tatsache nach TS. V. 2. 2. 6. [2] TS. IV. 2. 3. o, p.

2. Notwendig ist das Inswasserwerfen der Asche für den Opferveranstalter, wenn er sich der Weihe unterzogen hat („ein geweihter" ist), nachdem die Ziegel schon angefertigt sind. Wenn sie noch nicht angefertigt sind, so wird die Asche zur Vermischung verwendet [1].

[1] Um den Ziegeln grössere Festigkeit beizubringen, vgl. XVI. 4. 1, 2. Hir. stimmt nahezu mit Āp. überein. Vaikh.: *etat sarvam karoti kṛtāsv iṣṭakāsu.* Die lezte Vorschrift beruht wohl auf MS. III. 2. 2: 17. 13: *iṣṭakā vā saṁyuyāt* (sc. *bhasmanā*).

3. Wer Vieh begehrt, lege die ausgehobene Asche in den Kuhmist in seinem Viehstall [1].

[1] Offenbar nach MS. III. 2. 2: 17. 12. Weil Āp. Hir. und Vaikh. alle *purīṣe* bieten, wird MS. wohl auch so zu verbessern sein (statt *purīṣam*). Der Fehler muss dann aber sehr alt sein, da auch Mān. śrs. VI. 1. 4. 31 *purīṣam* hat.

4. Ins Wasser streue sie ein Umherwandernder (auch wenn er schon geweiht ist) [1].

[1] So auch Hir. und Vaikh., und vgl. Mān. śrs. VI. 1. 4. 32. Die Absicht dieser Vorschrift ist nicht recht deutlich, vgl. die dunkle Stelle TS. V. 2. 1. 6 und MS. III. 2. 2.: 16. 15 fgg.

5. Wenn der Opferveranstalter die Dīkṣā (bereits) übernommen hat, so fertigt der Adhvaryu, wenn jener einen der Dīkṣātermine vom Monat aufwärts einhält [1], vorher die Ziegel an; wenn er die Dīksā noch nicht unternommen hat, dann an einem der anderen Termine [2], nach dem Opfer des für Prajāpati (oder des für Vāyu) bestimmten Bockes [3].

[1] D. h.: wenn die Dīkṣā einen Monat dauert (TS. V 6. 7. 3), in der ersten Hälfte dieses Monats; wenn vier Monate, während der ersten zwei Monate u. s. w. [2] D. h.: wenn die Dīkṣā drei, sechs, zehn Tage u.s.w. (TS. l. c. 1-2, und oben XVI. 9. 1-3) dauert. [3] Zu diesem Opfer, das sogleich am Tage der Anfertigung der Pfanne stattfindet, vgl. XVI. 8. 2, vgl. auch Mān. śrs. VI. 1. 4. 36: „er verfertige die Ziegel nicht, ohne das Tieropfer für Prajāpati verrichtet zu haben".

6. Er verfertigt die Ziegel von Lehm, im Masse eines Fusses, einer Elle, des Schenkelknochens [1], des oberen Rückgrats; er ritzt sie teils mit einer geraden Linie, teils mit einer nach rechts herum gezogenen Linie,

teils mit einer nach links herum gezogenen Linie, teils mit drei Linien.

[1] Vgl. ŚBr. VII. 7. 2. 17. Nach Hir. sollen sie, abgesehen von drei kreisförmigen, viereckig und *āviṣama* (Bedeutung ?) sein. Zu den Massen vgl. Śulbasūtra XI. 3 (Z.D.M.G. LVI. S. 362). Vgl. auch unten, XVI. 33. 8-34. 2.

7. Vermittelst eines durch Bohren erzeugten Feuers werden sie gebrannt bis sie glühen.

8. Sie müssen ohne Bruch sein [1].

[1] Vgl. ŚBr. VIII. 7. 2. 16.

9. Einen angebrochenen, schwarzen [1], und einen mit einem (nicht zulässigen) Merkmal versehenen Ziegel lege er nicht auf.

[1] Vgl. ŚBr. l. c. und unten XVII, 22. 5.

10. Die nicht von Lehm verfertigten (,aber dennoch) Ziegel (genannten) sind: das Lotusblatt [1], die Goldplatte [2], der goldne Mensch [3], die zwei Sruc [4], die sieben natürlich perforierten Kieselsteine [5], die goldnen Ziegel [6], die fünf Schmalzziegel [7], das Dūrvābüschel [8], die Schildkröte [9], der Mörser [10], der Stössel [10], die Wanne [11], die Steine [12], die Köpfe der Opfertiere [13] und der Schlangenkopf [14].

[1] XVI. 22. 2. [2] XVI. 22. 3. [3] XVI. 22. 3. [4] XVI. 22. 4-5. [5] XVI. 23. 1; XVII. 1. 12; XVII. 3. 8; XVII. 7. 3. [6] XVI. 23. 8, 29. 1; XVII. 1. 14, 4. 1, 7. 2. [7] XVII. 5. 7. [8] XVI. 24. 1. [9] XVI. 25. 1. [10] XVI. 26. 1 fgg. [11] XVI. 26. 5. [12] XVII. 9. 5. [13] XVI. 27. 7 fgg. [14] XVI. 27. 22.

11. Einen bis zum Knie reichenden und aus tausend Ziegeln bestehenden Hochaltar schichte sich ein Opferveranstalter, der zum ersten Male schichtet, einen bis zum Nabel reichenden und aus zweitausend Ziegeln bestehenden, einer, der zum zweiten Male, einen bis zum Mund reichenden und aus dreitausend Ziegeln bestehenden, einer, der zum dritten Male schichtet [1]; jeden folgenden immer umfangreicher [2].

[1] Dies beruht auf TS. V. 6. 8. 2-3; *āsyadaghna* statt *grīvadaghna* des Brāhmaṇa auch bei Hir. [2] Diese Zutat nur bei Āp.

12. Nach dem Brāhmaṇa der Vājasaneyins [1] soll einer, der sich den Himmelsraum wünscht, einen grossen, umfangreichen, unbegrenzten Hochaltar schichten.

[1] Im ŚBr. finde ich nichts entsprechendes, nur Kāty. XVII. 7. 28 wird (auf Grund von ŚBr. X. 2. 3. 17) gelehrt, dass der Hochaltar eine unbegrenzte Anzahl Ziegel umfassen kann.

XVI. 14.

1. Wenn der Dīkṣātermin verstrichen ist, wühlt er [1] mit dem Verse: „Geht hin .. (u.s.w. wie V. 9. 1.b) .. Raum gemacht" den Boden der Stätte für die Schichtung des Gārhapatya, die ein Klafter messen [2] und viereckig oder rund [3] sein soll, mit dem hölzernen Schwerte auf, fegt

ihn [4] vermittelst eines grünen Palāśa- [4] oder Śamīzweiges, wirft den Zweig in östlicher oder nördlicher [5] Richtung fort [5], besprengt [6] die Stätte mit Wasser mit dem Verse: „Die göttlichen Gewässer ... (u.s.w. wie V. 4. 1) .. strömen" und streut [7] mit der Formel: „Du bist Agni's Asche, Agni's Schutt" [8] Sand über die Stätte hin.

[1] Beruht auf TS. V. 2. 3. 2. [2] Beruht auf MS. III. 2. 3.: 18. 7 oder ŚBr. VII. 1. 1. 37. [3] So die Vāj. (ŚBr. l. c.). [4] Das Fegen mit dem Palāśazweig nach ŚBr. VII. 1. 1. 1. [5] So das ŚBr. (nördl.) l. c. 5. [6] Das Besprengen beruht auf TS. V. 2. 3. 2; ein Spruch dazu wird hier nicht angegeben. [7] Beruht auf TS. l. c. [8] TS. IV. 2. 4. b.

2. Mit der Formel: „Eintracht .. (u.s.w. wie V. 9. 6) .. sein", die salzige Erde [2].

[1] TS. IV. 2. 4. c. [2] Beruht auf TS. V. 2. 3. 2.

3. Während er diese hinstreut, denkt er im Geiste: „Jenes Schwarze, das in dem Monde ist, das soll hier sein" [1].

[1] Vgl. Bem. zu V. 9. 7.

4. Nachdem er mit dem Verse: „Einträchtig .. (u.s.w. wie V. 10. 2) .. Gestalten" [1] die salzige Erde und den Sand vermischt und über die Stätte hingeschoben hat, schliesst er mit der Formel: „Schichtend seid ihr, umschichtend, emporschichtend; reihet euch an" [2] die Stätte der Gārhapatyaschichtung mit einundzwanzig Kieselsteinen [3] ein. Immer drei dieser Steine werden zusammen hingestellt [4].

[1] TS. IV. 2. 4. d. [2] Dies ist eher Kāṭh. XVI. 11: 232. 21 oder ŚBr. VII. 1. 1. 14 als TS. IV. 2. 7. 1. [3] Beruht, sowie überhaupt das Einschliessen mit den Śarkaras, auf ŚBr. VII. 1. 1. 35; im Ritual des Schw. Yajus kommt es nur beim Cayana des Hochaltars (d. h. des Āhavanīya) vor. [4] Jedesmal nachdem er drei hingestellt hat, sagt er das Yajus. Hir.: *tisras tisraḥ saṃhitāḥ karoti.*

5. Nachdem er über den Kieseln den Vers „Macht euch eine Umfriedigung, denn dieser ist euch Männer schützend; nähet euch Harnische viel und breit; machet euch eherne Festungen, unüberwindliche; nicht soll euer Becher lecken; befestiget ihn" [1] gesagt hat, legt er in die Mitte [2] auf die Gārhapatyaschichtung mit den vier Versen: „Dieser Agni hier" u.s.w. [3] vier nach Osten gerichtete Ziegel hin [4].

[1] Kāṭh. XXXVIII. 13: 114. 18. [2] Diese Andeutung nur noch im Mān. śrs., sie ergibt sich aber von selbst. [3] TS. IV. 2. 4. e-h. [4] Beruht auf TS. V. 2. 3. 4.

6. Mit den zwei Versen: „Als Labung, Agni" und „Dies ist dein regelmässiger Entstehungsort" [1] legt er vor (die vier mittleren) zwei Ziegel nach derselben Richtung orientiert [2] oder in die Quere gerichtet.

[1] TS. IV. 2. 4. i, k. [2] Die vier mittleren Ziegel werden in einer Reihe von S. nach N. hingelegt, sodass die darauf geritzten Linien nach O. hinweisen; die zwei hier genannten Ziegel werden vor diese gelegt, entweder mit den Linien ebenfalls nach O., oder nach N. Die erste Vorschrift gilt in dem eignen Brāhmaṇa des Āp. (TS. V.

2. 3. 4), die zweite ist die der Vājasaneyins (ŚBr. VII. 1. 1. 18). Statt *samīcī* hat Hir.: *ūrdhvasaṃhite*.

7. In derselben Weise legt er, hinter die vier mittleren, zwei Ziegel [1], den ersten mit der Formel: „Schichtend bist du" [2], den zweiten mit der Formel: „Umschichtend bist du" [2].

[1] Beruht auf TS. V. 2. 3. 4—5. [2] TS. IV. 2. 4. l, m.

8. Den übrigen Raum bedeckt er mit dreizehn „raumfüllenden" Ziegeln [1].

[1] Beruht auf TS. V. 2. 3. 6. Wie dies geschieht, geht aus dem von Eggeling (S.B.E. XLI, S. 302) gebotenen Diagramm deutlich hervor.

9. Jeden einzelnen raumfüllenden Ziegel legt er hin je mit den zwei Sprüchen: „Fülle den Raum, fülle das Loch und sitze zuträglich. Indra Agni und Bṛhaspati haben dich in diesen Schoss gesetzt". — „Diese seine Milchbrunnen strömen lassenden gesprenkelten Kühe stärken den Soma, die Völker bei der Geburt der Götter, in den drei lichten Räumen des Himmels" [1].

[1] TS. IV. 2. 4. n, o.

10. Allen Ziegeln (d. h. jeder Formel, jedem Verse, mit welchem er einen Ziegel hingelegt hat) fügt er am Ende die Formel an: „Durch diese Gottheit sitze fest in der Weise der Angirasen" [1].

[1] TS. IV. 2. 4. m und sonst. Beruht auf TS. V. 5. 6. 3.

XVI. 15.

1. Nachdem er von der Stätte des Cātvāla [1] Schutt geholt hat, breitet er diesen mit dem an Agni vaiśvānara gerichteten Verse [2]: „Agni, gesucht . . . (u.s.w. wie VIII. 1. 4) . . uns schützen" über die Schicht aus [3].

[1] D.h. wohl von der Stelle, wo nachher der Cātvāla angebracht wird. Beruht auf ŚBr. VII. 1. 1. 36 (wo *cātvālavelāyāḥ)*. [2] Nach TS. V. 6. 6. e; der Vers ist TS. I. 5. 11. d. [3] Nach TS. V. 2. 3. 7.

2. Dies ist eine Schicht.

3. Fünfschichtig schichte sich den Gārhapatya, wer zum ersten Male, dreischichtig, wer zum zweiten Male, einschichtig wer zum dritten Male einen Hochaltar schichtet [1].

[1] Nach TS. V. 2. 3. 6—7.

4. Von da an schichte er sie einschichtig [1].

[1] Der Akkus. plur. masc. macht mir Schwierigkeit. Vaikh. stimmt mit Āp. überein, Hir. hat *ekacitīko nityakalpaḥ*. Eine ältere Quelle ist mir nicht zur Hand, vielleicht ist Kāṭh. XX. 1 : 19. 13: *ekacitīkaṃ cinvītottamaṃ cinvānaḥ* zu vergleichen.

5. Nachdem er die Gārhapatyaschicht mit dem Verse: „Die Sterblichen . . . (u.s.w. wie V. 11. 6. a) . . . umfassen" [1] berührt hat, schüttet er mit den vier Versen: „Kommt zusammen, ihr beide, füget euch" [2]

das in der Pfanne befindliche Feuer darauf (d.h. auf die Gārhapatyaschicht) gänzlich hin [3].

[1] TBr. I. 2. 1. 19; da aber im Kāṭh. der Vers sich unmittelbar dem oben unter XVI. 14. 5 aus diesem Texte zitierten anschliesst, hat Āp. ihn wohl auch dieser Quelle entnommen. Er hatte den Vers schon früher ganz gegeben, daher hier nur der Anfang. [2] TS. IV. 2. 5. a—d. [3] Der Wortlaut nach TS. V. 2. 4. 1; *saṃnivapati* kann aber auch bedeuten: „zusammen hinschütten", von zwei Feuern. So fassen (und vergl. das nächstfolgende Sūtra) es Baudh. and Vaikh. auf, nach welchen der Pratiprasthātṛ einen, wohl dem alten Gārhapatya entnommenen, Feuerbrand und der Adhvaryu das Ukhyafeuer zusammen auf den neuen Gārhapatyaherd ausschütten.

6. Es wird ja in der heiligen Überlieferung gelehrt: „Das Feuer in der Pfanne und das Feuer, welches geschichtet wird, feinden sich an; die Opferformel ist das heilige Wort; indem er sie (mit einer Opferformel) zusammen hinschüttet und dann (das Feuer aus diesem Gārhapatya zum Āhavanīya) ausführt, weist er sie mit dem heiligen Worte zusammen" [1].

[1] Die Brāhmaṇastelle ist nirgends so überliefert; sie scheint eine Kontamination von TS. V. 2. 4. 1 mit MS. III. 2. 3: 19. 11 fgg. oder Kāṭh. XX. 1: 19. 18 fgg. zu sein.

7. Nachdem er über den beiden beisammen geschütteten Feuern den Vers: „Zusammen mit klarer Einsicht ist der helle Praśāstṛ geboren; kennend seine festen Gesetze wächst er wie die Zweige empor" [1] hergesagt hat, schiebt er [2] mit dem Verse: „Wie eine Mutter den Sohn" [3] die Pfanne von dem Tragband weg und ergreift mit dem an Agni vaiśvānara gerichteten Verse [4]: „Das helle Licht . . . (u.s.w. IX. 17. 6) . . . o Agni vaiśvānara" [5] das Tragband [4].

[1] Kāṭh. XXXVIII. 13: 115. 1 (an den unter Sūtra 5 zitierten Vers anschliessend!). [2] Die Handlung nach Kāṭh. XX. 1: 20. 1 oder ŚBr. VII. 1. 1. 42. [3] TS. IV. 2. 5. e. [4] Nach TS. V. 2. 4. 2. [5] TS. IV. 2. 5. f.

8. Er begibt sich mit den drei der Nirṛti geweihten, schwarzen, auf einem Hülsenfeuer gebrannten Ziegeln, mit dem Tragband [1], dem Faden der Goldplatte [2] und dem Sessel [3] in südwestlicher Richtung, legt mit dem Verse: „Huldigung sei dir, o Nirṛti" [4] das Tragband auf einen von Natur salzigen Boden oder in einen Riss, und legt die Ziegel auf die Schlinge des Tragbandes [5].

[1] Vgl. XVI. 10. 8. [2] Vgl. l. c. 9. [3] Vgl. l. c. 16. [4] TS. IV. 2. 5. g. [5] Alles beruht, mit einigen Erweiterungen, auf TS. V. 2. 4. 2—3.

9. Mit den drei Versen: „Du, in deren grausiges Maul ich hier opfere" [1] legt er sie in der Richtung von sich ab hin, und so, dass sie einander nicht berühren, im Süden abschliessend [2].

[1] TS. IV. 2. 5. i—l. [2] Er steht also mit dem Angesichte nach S. gekehrt, legt den 1. Ziegel hin, südlich von diesem den 2., südlich

von diesem letzten den dritten. Alles beruht auf TS. V. 2. 4. 3, bloss *asaṃspṛṣṭa* ist neu, vgl. vielleicht ŚBr. VI. 2. 1. 12.

10. Die Formel: „Durch diese Gottheit" u.s.w. wendet er nicht an [1].

[1] Vgl. XVI. 14. 10. Die Vorschrift, auch in Hir. Vaikh. und Mān. śrs., beruht auf ŚBr. VII. 2. 1. 12 (vgl. Kāṭy. XVII. 2. 3).

XVI. 16.

1. Nachdem er sie mit dem Verse: „Welche Fessel dir die Göttin Nirṛti umgebunden hat" [1] mit dem Geflechte des Tragbands bedeckt hat [2] und den Faden der Platte und den Sessel jenseits davon hingelegt hat [3], spricht er über den hingelegten Ziegeln die folgenden vier Verse [4] aus: „Von uns weg soll Nirṛti gehen, nichts (gehöre) ihr hier. Kuhlosigkeit, Verderben, Missgeschick, das alles stossen wir von uns weg (1). Ich verscheuche (?) von uns die Stricke der Nirṛti, die hundert und eine Todesarten; ich vertreibe die diesem angebundenen Stricke: die hundert und eine Todesarten (2). Die hundert und ein Stricke, o Tod, die dir zum Töten des Sterblichen zur Verfügung stehen, die opfern wir durch die Wunderkraft des Opfers alle hinweg (3). Die Göttin Nirṛti bedrängend mache ich mürbe wie ein Vater den Sohn durch Worte; sie, die alles was geboren wird kennt, die Herrin, schaut auf jedes Haupt (4)". Dann umgiesst er die Ziegel [5] mit einem Wasserstrahl mit dem an Vaiśvānara gerichteten Verse: „Das helle Licht ... (u.s.w. wie IX. 17. 6) ... o Agni vaiśvānara", bringt stehend ihnen seine Aufwartung dar mit der Formel: „Dem Wohlstande Huldigung" [5], und endlich kehren sie (d.h. der Adhvaryu, der Opferveranstalter, der Brahman) ohne umzublicken zurück [6].

[1] TS. IV. 2. 5. h. [2] Āp. kompliziert den Sachverhalt, indem er der MS. (III. 2. 4: 20. 5) folgt. Mit *śikyajāla* kann ja doch nichts anderes als *śikyapāśa* gemeint sein, und dieser w a r schon hingelegt worden! [3] Beruht auf ŚBr. VII. 2. 1. 15. [4] Dieses *abhimantraṇa* nur noch in Vaikh. Die Verse, deren Übersetzung hier und da unsicher ist, sind dem Kāṭh. XXXVIII. 13: 115. 3—10 entnommen mit einigen Varianten, die sich jedoch zum Teil auch in den Hss. des Kāṭh. vorfinden. Der letzte Vers ist nach TS. IV. 2. 5. 1 umgemodelt. [5] Das Umgiessen mit diesem Verse (= TS. IV. 2. 5. f) und das Upasthāna mit der Formel beruhen auf MS. l. c. 7—9. [6] Beruht auf TS. V. 2. 4. 4.

2. „Um sich vor Nirṛti zu verbergen" so heisst es in der heiligen Überlieferung [1].

[1] Nl. TS. V. 2. 4. 4.

3. Mit dem Verse: „Die göttlichen Gewässer ... (u.s.w. wie V. 4. 1) .. strömen" [1] reinigen sie sich [2] mit Wasser.

[1] TBr. I. 2. 1. 1, aber hier dem Kāṭh. (XXXVIII. 13: 115. 11) entnommen, da das eigne Brāhmaṇa des Āp. (TS. V. 2. 4. 4) keinen Spruch zu der Reinigung angibt. [2] Nach TS. l. c.

4. Die zwei Verse sagend: „Nahrung bringend, Güter erwerbend [1], einsichtsvoll, komm ich zu meiner Wohnung, im Geiste mich freuend und glanzvoll. Mit günstigem, nicht bösem Auge schauend auf die Wohnung, will ich zur Kraft emporkommen. (1). Die Lebensdauer der Wohnung wollen w i r vermehren, es soll die Wohnung u n s e r e Lebensdauer vermehren. In die freundlich gesinnte Wohnung trete ich ein, nicht die Männer tötend, in die die Männer nicht tötende, an Männern reiche (2)" geht er (d.h. wohl der Opferveranstalter) zu der Wohnung hin [2].

[1] *vasuvaniḥ* (so die Hs. H. und Dhūrtasvāmin) lesen auch Hir. und Vaikh. [2] Diese befremdliche Vorschrift (er sollte eher zum Opferplatze rurückkehren; wird dieser in der Wohnung des Yajamāna gedacht? Vgl. XVIII. 5. 15; nach Tālav. ist unter „Wohnung" die östlich orientierte Hütte zu verstehen) nur noch so bei Vaikh.; Hir. schreibt den 1. Vers vor, während sie ohne umzublicken zurückkehren. Die Verse wieder aus Kāṭh. XXXVIII. 13; sie schliessen sich hier den vorher von Āp. diesem Texte entnommenen Versen an. Es ist zu vermuten, dass der Schrödersche Text des Kāṭh. hier unvollständig ist.

5. Mit dem Verse: „Beherbergend, versammlend die Güter" [1] bringen sie vor dem Āhavanīya [2] oder dem Gārhapatya [3] stehend diesem Feuer ihre Verehrung dar.

[1] TS. IV. 2. 5. m. [2] So das Kāṭh. (XX. 2: 20. 14). [3] So das eigne Brāhmaṇa des Āp. (TS. V. 2. 4. 4).

XVI. 17.

1. Er beginnt jetzt die Reihe von Handlungen, die mit dem Ausstreuen des Soma anfängt [1].

[1] Also X. 20. 13-19.

2. Nachdem er die Eingangsiṣṭi verrichtet hat [1], misst er die Mahāvedi ab [2].

[1] X. 21. 1-14. [2] XI. 4. 11 fgg.

3. Nach dem Brāhmaṇa der Vājasaneyins geschieht dies, nachdem er (mitten in der Eingangsiṣṭi) die Stimme mit dem Haviṣkṛtruf freigegeben hat [1].

[1] So will es in der Tat das ŚBr. VII. 2. 2. 1.

4. Es beginnt dann die Reihe von Handlungen, die anfängt: „Nachdem er von dem in der Dhruvā befindlichen, von der Eingangsiṣṭi übriggebliebenen Schmalz" [1].

[1] Es finden also die Handlungen statt, die mit X. 22. 1 beginnen, nl. C.H. §§ 33-38.

5. Nachdem er die Gastiṣṭi verrichtet hat [1], misst er den Agni (d.h. die Stätte, wo die Schichtung des Āhavanīya stattfinden soll) aus.

[1] Vgl. X. 30. 1-14, 31. 8-16, also bis C.H. § 44 (eingeschl.).

6. Nach dem Brāhmaṇa der Vājasaneyins geschieht dies, nachdem er (mitten in der Gastiṣṭi) die Stimme mit dem Haviṣkṛtruf freigegeben hat [1].

[1] Vgl. ŚBr. VII. 3. 1. 4.

7. Nachdem er ein grünes, noch mit den Wurzeln versehenes Darbhabüschel [1] herbeigeschafft hat und dieses in der Mitte [2] der Stätte, wo die Schichtung des Āhavanīya hergestellt werden soll, eingegraben hat, schöpft er mit dem Sruva fünfmal [3] Schmalz in die Juhū und bringt auf dem Darbhabüschel fünf Spenden dar mit den Versen: „Das Jahr sammt den abnehmenden Monatshälften" [4].

[1] Im Brāhmaṇa (TS. V. 6. 4. 2) ist nur die Rede von einem Darbhabüschel ohne Weiteres. [2] Beruht auf ŚBr. VII. 2. 3. 3. [3] Vgl. ib. 4. [4] TS. V. 6. 4. 1.

8. Er misst die Stätte des Feuerherdes vermittelst eines Bambusstabes aus [1], der die Länge des Opferveranstalters hat, wenn er die Arme emporhebt [1].

[1] Beruht auf TS. V. 2. 5. 1 und 2. Überall wo im Verfolg die Länge des Menschen (*puruṣa)* angegeben wird, ist dieses Mass also relativ. Mit Bambus misst er aus, weil dieser „feuerartig" ist.

9. Er misst drei Menschenlängen nach Osten, vier nach Norden [1].

[1] Nach Kāṭh. XX. 3: 20. 18. Die östliche Durchschnittlinie misst also drei, die nördliche vier Puruṣas: der saptavidha agni.

10. Das Mass e i n e s Quadrat-puruṣa haben Schwanz und Flügel [1].

[1] Des in der Gestalt eines Vogels (Falken) aufzubauenden Hochaltars.

11. Der Rumpf ist vier Quadrat-puruṣa gross.

12, 13. Um einen Aratni [1] vergrössert ist an der Südseite der rechte Flügel, ebenso an der Nordseite der linke [2].

[1] D.h. $^1/_5$ Puruṣa. [2] Beruht auf TS. V. 2. 5. 1.

14. Um eine Spanne [1] oder Vitasti [2] hinten der Schwanz.

[1] D.h. $^1/_{10}$ Puruṣa. Dies beruht auf Kāṭh. XX. 3: 20. 20. [2] Nach ŚBr. X. 2. 2. 8, s. das Diagramm bei Bürk, Z.D.M.G. LV, S. 546. — Nach TS. V. 2. 5. 1 sollen beide: die Flügel u n d der Schwanz, ein Klafter messen. Wie ist das hiermit in Einklang zu bringen?

15, 16. Das Brāhmaṇa der Vājasaneyins [1] lautet: „Einfach ist der erste Agnibau, zweifach der zweite, dreifach der dritte. In dieser Weise steigen sie auf bis zum hunderteinfachen. Er schichte sich aber (zum ersten Male) nur den siebenfachen. Der siebenfache ist ja die Grundform. Die darauf folgenden schichte man sich (jedesmal) um einen (Quadrat-puruṣa) grösser".

[1] Vgl. ŚBr. X. 2. 3. 17-18, welche Stelle aber von Āp. mit grosser Freiheit wiedergegeben wird. Ich vermute nämlich, dass auch Āpastamba's Sūtra 15 zu der Aussage des Vāj. zu rechnen ist. Wenn man also zum ersten Male einen Agni aufbaut, so soll dieser ohne Flügel und Schwanz sein, und nur e i n e n Puruṣa ins Geviert messen.

17. Den ausgemessenen Agni (d.h. den ausgemessenen Raum, wo später der Āhavanīya geschichtet wird) betreten sie mit den zwei Versen: „Sei günstig, o Erde, frei von Dörnern, beherbergend. Verleihe uns, die du geräumig bist, Schutz" [1]. „Du fürwahr, o Erde, trägst der Berge Wucht, du,

die du, reich an Bergabhängen, o Grosse, das Land gewaltig erquickest"[2].

[1] In diesem Zusammenhang wohl nicht dem TĀ., sondern dem Kāṭh. (XXXVIII. 13: 115. 18) entnommen. [2] TS. II. 2. 2. l. Nur in MS. IV. 12, 2 kommt dieser Vers unmittelbar nach *syonā pṛthivī*.

XVI. 18.

1. Er erlässt den Befehl (an die Diener): „Füget die Riemen an, machet die Eimer zurecht. Wir wollen den wasserreichen Brunnen, den nimmer versiegenden, nicht abnehmenden, ausgiessen"[1].

[1] TS. IV. 2. 5. n.

2. Mit dem Verse: „Den Brunnen mit zurechtgemachtem Eimer, mit schönem Riemen, den reichlich strömenden, den wasserreichen, unversieglichen, giesse ich aus"[1] giesst er aus dem Brunnen Wasser in die Eimer.

[1] TS. l. c. o.

3. Aus diesen Eimern tränkt man die Pflugochsen.

4. Mit dem Verse: „Ich rüste mir das Gespann, die Stütze, die Deichsel, den zum Rade gehörenden Śava, den Stachel zum Schlagen, die zwei Verhüllungen und die beiden Froschweibchen"[1] macht er Joch und Pflug bereit[2].

[1] Der Vers (aus MS. II. 7. 12: 92. 9) enthält mehrere unbekannte Ausdrücke, Teile und Rustzeug des Pfluges andeutend. Ich bin der Lesart der MS. gefolgt. [2] *samprasārayati*: Mān. śrs. (VI. 1. 5. 35) *sīre yugavaratrāṇi sambadhnāti.*

5. Mit den zwei Versen: „Sie spannen den Pflug an"[1] bespannt er den Pflug mit sechs[2], zwölf[2], oder vierundzwanzig[3] Ochsen[4].

[1] TS. IV. 2. 5. p—q. [2] So TS. V. 2. 5. 2. [3] So ŚBr. VII. 2. 2. 26. [4] Nach Dhūrtasvāmin soll e i n Pflug nur mit z w e i Ochsen bespannt sein und *ṣaḍgava* also auf drei Pflüge deuten u.s.w. Ein von 24 Ochsen gezogener Pflug wäre ja kaum denkbar.

6. Nachdem er über den angespannten Ochsen den Vers gesagt hat; „Von den beiden Uṣṭāras und den beiden anzubindenden Pilvas, von euch allen kennen wir den Namen, ihr Zugtiere, die ihr mit Kilāla geschmückt seid"[1] hebt er den Pflug auf mit dem Verse: „Er hat sich erhoben, der Kühe Gewinnende, der Reichtum Gewinnende, der Rosse Gewinnende, der Gold Gewinnende, von Jubelruf umgeben. Mit seinem einrädrigen Wagen soll Savitṛ zur Erde kommen, sie füllend mit der Gabe der Nahrung"[2].

[1] Aus MS. [2] Aus Kāṭh., aber mit Anklängen an MS. Die Übersetzung ist nicht ganz sicher. Der Vers ist eigentlich an die Sonne gerichtet.

7. Er bringt die Brahmavarmanspenden dar mit den vier Versen: „Das Brahman, das zuerst geboren ist am Anfang, das hat Vena aufge-

deckt aus dem strahlenden Scheitel. Er hat in der Nähe der in der Tiefe befindlichen Erscheinungsarten den Schoss des Seienden und des Nichtseienden, aufgedeckt (1). In welcher sie die von euch unerreichten ersten Taten zu Stande bringen (?), sie sollen unsern Männern hier nicht schaden; deshalb stelle ich euch hier voran (2). Lauf tüchtig umher zur Beutegewinnung, lauf umher, die Feinde uberwältigend. Um die Feinde zu bemeistern eilst du als Rächer (3). In dem tausendströmigen (Brunnen) haben sie zusammengeklungen, am Firmamente, die Süsszüngigen, nicht versiegend; seine rührigen Späher schliessen die Augen nicht; an jeder Stätte befinden sich mit Schlingen versehene Fesseln (4)"[1].

[1] Die Verse alle aus Kāṭh. XXXVIII. 14 (AS. V. 6. 1—4). Ihr Sinn ist schwierig zu erfassen. Die Spenden und deren Bezeichnung als *brahmavarmāṇi* auch in Hir. und Vaikh.; sie unterbrechen augenscheinlich den Vorgang.

XVI. 19.

8, 1. Sie (d.h. der Adhvaryu und die anderen Pflüger) betreten die ausgemessene Stätte mit den Formeln und dem Verse: „Du bist der dreizehnte Monat, Malimluca mit Namen; der Schutz des Indra bist du, der Schirm des Indra bist du, die Wehr des Indra bist du: in dich trete ich ein. — In die Gāyatrī trete ich mit den Haaren ein, in die Triṣṭubh mit der Haut, in die Jagatī mit dem Fleische, in die Anuṣṭubh mit den Knochen, in die Pankti mit dem Mark. — Die dichte gewaltige Wehr des Indra und Agni, welche alle Götter, alle Helden nicht durchbohren, die grosse Wehr soll unsere Körper von allen Seiten schützen. Möchten wir, lange Lebensdauer besitzend, das Alter erreichen, o Götter"[1].

[1] Alle Mantras mit leichten Varianten aus dem Kāṭh. (XXXVIII. 14).

2. Mit den zwei Versen: „Der mit metallner Schar versehene Pflug"[1] pflügt er.

[1] TS. IV. 2. 5. r, s.

3. Die Pflüger führen die Ochsen.

4. Er pflügt von dem Schwanze ab in Richtung[1] auf den Kopf.

[1] Besser wäre vielleicht mit Hir. *abhi* statt *adhi* zu lesen.

5. Indem er mit dem Verse: „Melke, o Wunschkuh, den Wunsch"[1] (die Ochsen, jedesmal nachdem eine Furche gezogen ist) sich nach rechts herumwenden lässt, zieht er je drei (parallel laufende) sich an einander anschliessende Furchen[2].

[1] TS. IV. 2. 5 t. [2] Die Hauptsachen beruhen auf TS. V. 2. 5. 4—5.

6. In der Mitte kreuzen sie einander[1].

[1] D.h. die in Sūtra 7 zu beschreibenden Furchen und die schon angedeuteten drei. Hir. gibt diese Vorschrift richtiger nach Sūtra 7.

7. Er zieht dann (drei Furchen) von dem rechten (südlichen) Flügel zum linken (nördlichen), [(drei) von dem linken zum rechten] [1], (drei) von der rechten Hüfte zur linken Schulter, und (drei) von der linken Hüfte zur rechten Schulter, oder umgekehrt [2].

[1] Ich halte die von mir eingeklammerten Worte für eine Interpolation; sie fehlen bei Hir., und auch in Tālavṛndanivāsan's Darstellung ist kein Raum für sie. Es sollen ja im Ganzen 12 Furchen gezogen werden (TS. V. 2. 5. 5); die ersten drei waren schon in Sūtra 4 erwähnt. Man vergleiche auch Baudhāyanas Darstellung (X. 25: 24. 3—7). [2] So hat es Baudh.

8. Mit dem Verse: „Werdet ausgespannt, ihr zu den Göttern strebende Kühe; wir sind durch diese Finsternis hindurch gekommen, wir haben das Licht erreicht, wir sind zum Himmel gegangen" [1] spannt er die Pflugochsen am südlichen oder nördlichen Schulterteile [2] (des Altarfeldes) aus, entlässt sie nach Norden [3] oder nach Osten [3] und schenkt sie (später) dem Adhvaryu [4].

[1] Der Vers findet sich ganz so in TĀ. VI. 6 (10), ist aber in diesem Zusammenhang eher der MS. (II. 7. 12) entnommen, wo jedoch die letzten zwei Worte fehlen. [2] Die genaue Stelle wird in keinem Brāhmaṇa angegeben. [3] Nach Norden, Baudh. und Vādh.; nach Osten oder Norden, Hir.; in Vaikh. fehlt die Andeutung der Richtung; nach Südosten, das Mān. śrs. Das Brāhmaṇa (TS. V. 2. 5. 3—4) lautet: „Wenn er sie nach Osten entliesse, so würde er (sein Vieh) dem Rudra übergeben; wenn nach Süden, so würde er es den Vätern zuweisen; wenn nach Westen, so würden die Unholde es töten; er entlässt sie nach Norden, dies ist die günstige Himmelsrichtung für Götter und Menschen: so entlässt er sie nach dieser Himmelsrichtung. Aber er entlässt sie auch in d i e s e r Richtung (hier muss das Aussprechen des Fürwortes durch eine Geste begleitet gewesen sein); die Sonne ist der Hauch: so entlässt er sie dem Hauche nach". Ähnlich das Kāṭh. (XX. 3: 21. 6), wo es am Schlusse heisst: „Er entlässt sie nach Südosten, der Sonne entgegen". Hierauf stützt sich das Mān. śrs., weil in der MS. (III. 2. 4: 21. 8) nur gesagt wird: „Nach dieser Himmelsgegend entlässt er sie, denn diesse gehört den Göttern". (Vermutlich hatte aber der Verfasser dieses Textes den Osten gemeint). Man sieht, dass Āp. und Hir. mit ihrer Bestimmung, dass die Ochsen (auch) nach Osten entlassen werden dürfen, mit ihrem Brāhmaṇa in Widerspruch stehen. Vielleicht hat der Text des Āp.-Hir. ursprünglich *tān udīca udīcaḥ prāco votsṛjya* gelautet, vgl. ŚBr. VII. 2. 2. 21: *udīcaḥ prācaḥ*. [4] Beruht auf ŚBr. l. c.

9. In der Überlieferung der Vājasaneyins gilt (als der mit den Furchen zu durchziehende Raum) ein Viereck, wo sich die Furchen nicht kreuzen, mit sechszehn Furchen [1].

[1] Dies stimmt genau mit ŚBr. VII. 2. 2. 7—20 überein.

10. Er giesst fünfzehn Krüge mit Wasser aus: zwölf auf den gepflügten, drei auf den ungepflügten Teil [1].

[1] Beruht auf ŚBr. VII. 2. 4. 4, 6, 12.

11. Mit den vierzehn Versen: „Die Kräuter, die entstanden sind" [1] sät er Kräuter.

[1] TS. IV, 2. 6. a—o; mit vierzehn Versen, nach TS. V. 2. 5. 5. Dass nur soviele Verse verwendet werden, obgleich alle Saṃhitās des Schwarzen Yajurveda mehr als vierzehn haben, steht auch in der MS. — Vgl. unten XXIV. 4. 13.

12. „Auf die Furchen (sät er)" so ist (in der heiligen Überlieferung) gesagt (und das dort Gesagte ist auch zulässig) [1].

[1] TS. V. 2. 5. 5 heisst es nur: „Auf die Furchen sät er Kräuter: zur Fortpflanzung. Auf zwölf Furchen sät er, weil das Jahr zwölf Monate hat. Innerhalb des Jahres macht er ihm den Reis reif werden".

13, 14. a. Sesam, Bohnen, Reis und Gerste, Fennich und Millies und Weizen sind die kultivierten Pflanzen; Bambus, Hirse, wilder Reis, wilder Sesam, Gavīdhukagras und Markaṭaka sind als die wilden Früchte anzusehen [1] und zum siebenten Gārmutabohnen oder Dolichos uniflorus.

[1] Die Wortstellung *araṇyajā markaṭakā vijñeyāḥ* statt *markaṭakā araṇyajā vijñeyāḥ* ist auffällig. Jedenfalls aber scheint mir Garbe die Sūtras 13 und 14 irrig getrennt zu haben. Zu vergleichen ist an erster Stelle Baudh. XXIV. 5: 189. 3 fgg., wo aber *kulattha* zu den kultivierten Pflanzen gerechnet wird.

14. b. Die sieben kultivierten Kräuterarten sät er auf den gepflügten, die sieben wilden auf den nicht gepflügten Boden [1].

[1] Im Brāhmaṇa (TS. V. 2. 5. 5) heisst es nur: „Sieben kultivierte Kräuter, sieben wilde . . .; er sät auf den gepflügten (Boden)". Dass auch auf den ungepflügten Boden gesät wird, beruht auf ŚBr. VII. 2. 4. 17.

XVI. 20.

1. Wenn er eine Sorte oder mehrere Sorten von diesen Kräutern nicht erhalten kann, so säe er statt dieser mit Honig gemischte Gerste [1].

[1] Beruht auf MS. III. 2. 4: 21. 17.

2. Oder er denke im Geiste: „Du bist von mir gesät" [1].

[1] Erweitert aus MS. l. c. oder Kāṭh. XX. 3: 21. 11. Hir. hat wie Āp.

3. Wenn er diese Sorte nachher dennoch erhält, so binde er sie dem Brennholz bei, das ihm zuerst in die Hände kommt [1].

[1] Dieselbe Vorschrift auch bei Hir. Verwandt is die Vorschrift der MS. (l. c. Z. 16): „Wenn er von einer Sorte von kultivierten Pflanzen, die er aussät, essen würde, so würde er der erhaltenen verlustig gehen; er füge davon (d. h. von der später in seinen Besitz gekommenen) dem Brennholz bei."

4. Nachdem er Bäume, die Früchte tragen (d. h. deren Holz), dem Brennholz beigebunden hat, besprenge er es [1].

[1] Diese Vorschrift, welche auf TS. V. 2. 5. 6 beruht: („wenn der-

jenige, der einen Hochaltar baut, von einer nicht zum (Besäen) in seine Hände gekommenen Fruchtsorte essen würde, so würde er der erhaltenen verlustig gehen. Er besprenge diejenigen Bäume, die Früchte tragen im Brennholz: zur Erhaltung der nicht Erhaltenen"), besagt umgefähr dasselbe wie die vorhergehende.

5. Mit den vier Versen: „Nicht schädige uns der Erzeuger der Erde" [1] wirft er je mit einem dieser Verse aus den vier Himmelsgegenden Erdklösse, welche von der Innenseite [2] (des für den Altarbau abgegrenzten Raumes) an die Aussenseite geraten sind (in das Innere zurück).

[1] TS. VI. 2. 7. a-d. [2] Nach Baudh. nimmt er die Klösse von dem Raume ausserhalb der das Agnikṣetra einschliessenden Śarkaras und wirft sie in den Raum innerhalb der Śarkaras. TS. V. 2. 5. 6 hat nur: „Er wirft Klösse aus den Himmelsrichtungen; so erhält er die Kraft der Himmelsrichtungen und schichtet sich den Altar in der Kraft der Himmelsrichtungen."

6. Wenn er einen persönlichen Feind hat, so nehme er den letzten Kloss aus jener Richtung [1], in welcher dieser Feind sich befindet mit dem letzten der vier zitierten Verse: „Kraft und Nahrung nehme ich von dort".

[1] Er beginne dann so, dass er, mit der Sonne herumgehend, in dieser Richtung abschliesst. Ganz anders Baudh., der zwei Klösse nimmt und den letzten h i n a u s wirft. Die Vorschrift ist etwas erweitert aus TS. V. 2. 5. 6: „der Feind wird von Hunger gequält werden."

7. Mit dem Verse: „Mit Schmalz die Furche" [1] berührt er [2] die Zwischenräume der Furchen oder die Stätte, wo später die Uttaravedi hergestellt werden soll.

[1] TS. IV. 2. 5. u. [2] Die Handlung nach MS. III. 2. 5: 23.3, wo der Spruch jedoch ein anderer ist.

8. Er bringt den Hochaltar an [1], der so gross ist wie der für den Feuerbau ausgemessene Raum.

[1] Nach dem Ritus von VII. 3. 10-14. TS. V. 2. 5. 6: „Er bringt die Uttaravedi an, denn auf der Uttaravedi wird das Feuer (d. h. der Āhavanīyaherd) geschichtet."

9. Nachdem er die Handlungen verrichtet hat, die mit dem Begiessen des Hochaltars mit Schmalz abschliessen [1], streut er [2] mit den sechs [2] Versen: „O Agni, dein ist Ruhm und Kraft" [3] Sand [2] darüber und schliesst [4] mit der Formel: „Schichtend seid ihr, umschichtend, emporschichtend, reihet euch an; durch diese Gottheit sitze fest in der Weise der Angirasen" [5] mit einer unbegrenzten Anzahl von Kieselsteinen die Stätte der Āhavanīyaschichtung ein [4], gerade so wie dies beim Gārhapatya getan ist [6].

[1] Also VII. 4. 1-5. 6. [2] Beruht auf TS. V. 2. 6. 1. [3] TS. IV. 2. 7. e-k. [4] Beruht auf TS. V. 2. 6. 2. [5] TS. IV. 2. 7. l. [6] Vgl. XVI. 14. 4.

10. Mit dreimal sieben für einen Opferveranstalter, der sich Vieh wünscht [1], mit dreimal neun für einen, der einen Nebenbuhler hat [1], (dem er zuvorzukommen wünscht), mit je zehn [2] für einen, der sich Nahrung

wünscht [2], mit einer unbegrenzten Anzahl für einen, der unbegrenzte Wünsche hat. [1]

[1] Beruht auf TS. V. 2. 6. 2. [2] D. h. zehn auf jeder Seite? Die Angabe beruht auf Kāṭh. XX. 4: 22. 5.

11. Es ist gesagt worden [1] (und das Gesagte ist in diesem Zusammenhang zu beachten): „Wem er wünscht, dass er viehlos sei, für den umfriedige er mit den Kieseln den für den Hochaltarbau bestimmten Raum nicht, bevor er den Sand darüber geschoben hat [2]. Wem er wünscht, dass er reich an Vieh sei, für den umfriedige er ihn mit den Kieseln, bevor er den Sand darüber schiebt" [3].

[1] TS. V. 2. 6. 3-4. [2] Weil er den Sand, der dem Samen gleichgestellt wird, in einen nicht eingeschlossenen Raum ausgiesst, sodass er zerfliesst. [3] Weil er hier den Sand, den Samen, in einen eingeschlossenen Raum ausgiesst, sodass er nicht zerfliessen kann.

12. Er schiebt den Sand über den für den Altarbau bestimmten Raum mit dem Verse: „Schwill an ... (u.s.w. wie XII. 25. 24) ... von Stärke" [1].

[1] TS. IV. 2. 7. m. — Vgl. TS. V. 2. 6. 4: „mit einem an Soma gerichteten Verse, weil Soma die Göttheit ist, die den Samen hineinlegt; mit einem Gāyatrīverse, weil der Brahmane gāyatrīartig ist".

13. Mit dem nächstfolgenden Verse, einer Triṣṭubh [1], wenn der Opferveranstalter ein Kṣatriya ist.

[1] TS. IV. 2. 7. n. — Vgl. Bem. zu XIII. 20. 8.

14. Wenn er ein Vaiśya ist [1], mit dem Jagatīverse: „Erzeugt ist der Soma, der rote, der Hengst, der Falbe; wie ein wunderbarer König hat er den Kühen zu gewiehert. Sich läuternd geht er durch die wollne Seihe um sich wie ein Falke in sein schmalzreiches Netz zu setzen" [2].

[1] Im Kāṭh., das diese Vorschrift gibt (XX. 4: 22, 16), wird keine Andeutung darüber gegeben, welcher Vers zu verwenden ist. Hir. hat wie Āp.; in den meisten anderen Quellen werden TS. IV. 2. 7. m und n zusammen zum Ausstreuen des Sandes gebraucht, ohne Restriktion auf den Stand des Yajamāna. [2] RS. IX. 82. 1.

XVI. 21.

1. Er beginnt dann die Serie von Handlungen, die anfängt mit: „Von der in der Dhruvā befindlichen vom Gastopfer her aufbewahrten Butter" [1].

[1] Vgl. XI. 1. 1. Das Ausmessen, Umfriedigen und Bedecken mit dem Sand fällt also zwischen Ātithya (C. H. § 44, vgl. oben, XVI. 17. 5) und Tānunaptra (C. H. § 45). Im ŚBr. VII. 3. 2. 1 heisst es: „nachdem er mit dem Gastopfer vorgegangen ist." Nach Āp. werden also die Handlungen C. H. § 45-50 verrichtet.

2. Nachdem er den vormittäglichen Pravargya und die dabei sich anschliessende Upasad verrichtet hat [1], legt er vor der östlich orientierten Hütte die für die erste Schicht benötigten Ziegel zusammen auf ein rotes Stierfell, dessen Nackenteil nach Osten und dessen haarige Seite nach

oben gekehrt ist[2], oder (nicht alle dafür benötigten Ziegel, sondern nur) die drei von Natur durchlöcherten Kiesel und die drei „All-licht-Ziegel" [3].

[1] C.H. § 51, 52 (-55). [2] Alles beruht auf ŚBr. VII. 3. 2. 1-2. [3] Diese Alternative auch in Hir. (wo nur: „alle All-licht-ziegel"). Zu den Viśvajyotisziegeln vgl. Bem. 2 zu XVI. 24. 7, XVII. 1. 17, XVII. 4. 4. Zu den Svayamātṛṇṇās vgl. Bem. 5 zu XVI. 13. 10.

3. Nachdem er diese vermittelst einer tüchtigen Handvoll Darbhagras[1] nach allen Seiten mit Schmalz besprengt hat[2], hebt er das Fell mit den Ziegeln auf und erlässt die Aufforderung: „Zum Vorwärtsführen der für die Schicht bestimmten Agnis sage (die Verse) her" [3] oder bloss: „Zum Vorwärtsführen sage her".

[1] L. *darbhagrumuṣṭinā*, so Hir., und vgl. XVII. 13. 6 und TS. V. 4. 5. 3. [2] Das Besprengen mit Schmalz vermittelst des Grases beruht auf ŚBr. VII. 3. 2. 2-3. [3] Beruht auf ŚBr. l. c. 5.

4. Nachdem vom Hotṛ der erste Vers dreimal hergesagt worden ist[1], begeben sie sich, unter Führung des Rosses, und vom Hotṛ, der seine Rezitation fortsetzt, gefolgt, in östlicher Richtung, wobei der Adhvaryu den Vers: „Der Goldkeim entstand zu Anfang" (vgl. XIV. 29. 1)[2] sagt.

[1] Die Rezitation des Hotṛ umfasst nach Śāṅkh. IX. 24. 9 die vier Verse: ṚS. III. 22. 4, V. 6. 6, I. 26. 10, III. 24. 4. Nach Kauṣ. br. XIX. 4 werden der 1. und der 4. Vers je dreimal gesagt, sodass er im Ganzen acht Verse rezitiert. [2] Das Hersagen dieses Verses hier nur in Āp.

5. Ein weisses[1] Ross führt man an der Spitze.

[1] So das ŚBr. VII. 3. 2. 10, das Übrige beruht auf MS. III. 2. 5: 22. 17. Nach TS. V. 2. 6. 5 ist es ein schwarzes Ross, das man das Agnikṣetra betreten lässt (vgl. XVI. 22. 1).

6. Nachdem er mit der Formel: „Prajāpati soll dich hinlegen, durch diese Gottheit liege in der Weise der Angirasen fest" den Hochaltar berührt hat[1], und mit den beiden Versen: „In mich nehme ich . . (u.s.w. wie V. 9. 1. a) . . sein. — Das Feuer . . . (ib.) . . hingehe" [2] das Feuer (in mystischer Weise) in sich hat eintreten lassen, berührt er den Hochaltar mit dem „Selbstschichtung" genannten Verse: „Die Scheite, die dir gehören, o Agni" [3].

[1] Formel und Handlung nach TS. V. 5. 2. 4. [2] TS. V. 7. 9. a, b: „Wenn der Adhvaryu ohne (durch blosses Hersagen der beiden Verse) das Feuer in sich erfasst zu haben, die Schichtung unternähme, so würde er dem Opferveranstalter auch sein eignes Feuer schichten, und, da die Kühe sich zum Feuer zu stellen pflegen, so würden die Kühe von ihm wegschreiten". [3] TS. V. 7. 8. a und ib. 1. Vgl. jedoch XVI. 34. 4.

7. Durch Ziegel schichtet (d.h. baut) entweder der Adhvaryu oder der Opferveranstalter[1] das Āhavanīyafeuer auf.

[1] Oder, nach Hir., der Brahman.

8. Wenn der Opferveranstalter selber die Schichtung verrichtet, so

nimmt er das Feuer nicht in sich auf und berührt den Hochaltar nicht mit der „Selbstschichtung".

9. Der Ausdruck: „Er legt sie (nl. die Ziegel) nach Osten hin", „Er legt sie nach Westen hin" [1] deutet, bei Gruppen von Ziegeln, die Reihe an.

[1] Z. B. in TS. V. 2. 3. 4 (Āp. XVI. 14. 5). „Nach Osten, nach Westen" deutet wahrscheinlich auf die Richtung der Linien auf jedem Ziegel (vgl. XVI. 34. 2).

10. Der Ausdruck: „Er legt ihn (d.h. den Ziegel) nach Osten hin", „Er legt ihn nach Westen hin" deutet die Richtung an, nach welcher derjenige, der die Schichtung verrichtet, sich beim Niederlegen des betreffenden Ziegels zu orientieren hat [2].

[1] Z. B. in TS. V. 3. 7. 3 (Āp. XVII. 3. 7). [2] Die Absicht dieser Regel (sie wird, wie die vorhergehende, auch von Baudh. XXX. 6: 399.8, von Hir. und Vaikh. gegeben) ist nicht recht begreiflich. Wenn der Singular gegeben wird, involviert dies anscheinend, dass der Adhvaryu (bzw. der Yajamāna), wenn die Iṣṭakā *„prācī"* hingelegt wird, sich nach Westen, und vice versa, richten soll.

11. Südlich steht ein weisses Ross [1].

[1] Oder: „das weisse Ross" (Sūtra 5). Nach TS. V. 7. 1. 2 sollen beiderseitig Rosse stehen (vgl. XVI. 34. 5—6), ein schwarzes nördlich, ein weisses südlich; nachdem er diese angefasst hat, legt er die Ziegel auf. Das Ross ist die Erscheinungsform des Prajāpati; so sagt er dem Prajāpati die Schichtung an. —Das weisse Ross ist das Abbild des Tages, das schwarze der Nacht; die Ziegel sind das Abbild des Tages, der Schutt der Nacht; wenn er daran geht, die Ziegel aufzulegen, berühre er das weisse, wenn er daran geht, den Schutt aufzulegen, das schwarze Ross. So schichtet er sein Feuer durch Tag und Nacht.

12. Nachdem er dieses angefasst hat [1], lege er mit dem Verse: „Den Indra haben alle Lieder" [2] im Inneren des Agnifeldes nördlich von der Verbindungsstelle des Schwanzes auf die Stelle, wo man das Agnifeld betritt, einen Ziegel [3].

[1] Vgl. Bem. zu Sūtra 11. [2] TS. IV. 6. 3. m. Dieser Vers wird vielleicht auf Grund von ŚBr. IX. 2. 3. 20 verwendet, da das Brāhmaṇa (TS. V. 5. 7. 1) nur sagt: „Mit einem an Indra gerichteten Verse". [3] Beruht hauptsächlich auf TS. V. 5. 7. 2 (weil er sonst durch das Betreten Kraft und Mut verlieren würde).

13. Zum Feuer (d.h. in den Altarraum) ist vom Norden oder vom Westen her heranzutreten [1].

[1] Dies scheint auf ŚBr. VII. 3. 2. 17 zu beruhen. In dem eignen Brāhmaṇa des Āp. (TS. V. 7. 6. 1) wird nur das Hinzutreten vom Westen her erlaubt: wenn er es vom Osten her beträte, so würde das Feuer, das einem Paśu gleichgesetzt wird, ihm schaden, wie ein Tier demjenigen schaden würde, der es von vorne (auch „von der Ostseite") ersteigen wollte.

14. Jedesmal beim Hinauf- und Herabsteigen flüstert er [1] die Formel:

„Meine Stimme sei im Munde ... (u.s.w. wie III. 20. 2—3) ... schade mir nicht" [2], oder einmal: am Ende der Schichtung.

[1] Nach TS. V. 5. 9. 3: „Die Hauche gehen fort von ihm, der das Feuer schichtend es betritt; durch das Hersagen der Formel bringt er die Hauche in sich". [2] TS. l. c. g.

XVI. 22.

1. Nachdem er mit dem Verse: „Hierum gehe ich dich an mit heiligem Worte dich verehrend ... (u.s.w. wie III. 11. 2⁹) ... o Weitherrschender" eine Schmalzspende im Śālāmukhafeuer dargebracht hat [1], lässt er mit dem Verse: „Es hat den Fuss ... (u.s.w. wie V. 14. 14) ... versetzt" [2] das nach Osten gekehrte [3] Ross [4] mit dem rechten Vorderfuss auf das Darbhabüschel treten [5], wendet es (nl. das Ross) nach rechts herum [6] und lässt es mit dem Verse: „Als du zugleich mit deiner Geburt ... (u.s.w. wie V. 14. 15) ... diese deine Geburt" [7] wieder das Büschel betreten.

[1] Vers und Ritus nach TS. V. 7. 6. 4—5 (zur Gutmachung des Betretens). [2] TS. IV. 2. 8. a. [3] Beruht auf MS. III. 2. 5: 22. 19. [4] Vgl. XVI. 21. 4. [5] TS. V. 2. 6. 5 wird nur gesagt, dass er das Ross betreten lässt. Zum Darbhabüschel vgl. XVI. 17. 7. [6] Wohl nach MS. l.c. Z. 19—20. [7] TS. IV. 2. 8. b.

2. Nachdem er mit dem Verse: „Der Rücken der Gewässer bist du" [1] das Lotusblatt mit der Rückenseite nach unten gekehrt [2] auf die Stelle hingelegt hat, wo das Ross seinen Fuss gesetzt hatte [3], erlässt er den Befehl: „Singe das „der Gewässer Hort" genannte Sāman" [4].

[1] TS. IV. 2. 8. c. [2] Statt *uttānam* hat MS. III. 2. 6: *adhastānnābhi*, statt dieses Hir. und Vaikh.: *adhastāddaṇḍam; nābhi* scheint danach mit *daṇḍa* (Stiel) gleichwertig zu sein. Nach MS. wird das Lotusblatt hingelegt um die Erde, die sich von der Glut des Feuers fürchtete, davor zu behüten. [3] Im Brāhmaṇa (TS. V. 2. 6. 5) wird die Stelle nicht angedeutet. [4] In keiner mir bekannten Quelle wird d i e s e s Sāman angegeben. Das *apāṃ nidhi* oder *iṣṭāhotrīya* wird auf SV. I. 151 gesungen und findet sich Grāmageyagāna IV. 2. 12 (Sāmav., B. I., Vol. I, S. 351). Nach den Sūtras des Sāmaveda (Lāṭy. I. 5. 8, Drāhy. II. 1. 11 und Jaim. śrs. 4 (5. 14) — und damit stimmt ŚBr. VII. 4. 1. 37 überein — wird das *satyaṃ sāma* gesungen (nur verzeichnet in Ūhyagāna III. 2. 10: Sāmav., B. I., Vol. V, S. 487, in dem Jaim. gāna jedoch im Āraṇyagāna). Nach Lāṭy — Drāhy. fordert der Prastotṛ den Yajamāna auf, das Sāman zu singen.

3. Nachdem er mit dem Verse: „Das Brahman ... (u.s.w. wie XVI. 18. 7) ... aufgedeckt" [1] die goldne Platte [2] mit den Knöpfen nach oben [3] auf das Lotusblatt [4] gelegt hat, legt er, sich nach Osten kehrend, mit dem Verse: „Der goldne Keim ... (u.s.w. wie XIV. 29. 1) ... mit Opfergaben ehren" [5] auf die Platte [6] den goldnen Mann nach Osten gerichtet [7] auf den Rücken hin [8] und zwar südlich von der Öffnung (in der Platte,

durch welche der Faden gestochen war)[9]. Dann erlässt er die Aufforderung: „Singe das Puruṣasāman"[10].

[1] TS. IV. 2. 8. d. [2] Vgl. XVI. 10. 9. [3] So im Kāṭh. (XX. 5: 2. 3. 6) impliziert wo sie für einen, der einen Nebenbuhler hat, mit den Knöpfen nach unten hingelegt wird. [4] Beruht auf ŚBr. VII. 4. 1. 10. [5] TS. IV. 2. 8. e. [6] Dadurch wird der Agni weder auf der Erde, noch im Luftraum, noch im Himmel, sondern auf dem Golde, d.h. auf Amṛta geschichtet, TS. V. 2. 7. 2. [7] Nach TS. l.c. [8] Nach ŚBr. l. c. 18. [9] Nach TS. l. c.: „er legt ihn südlich von der Platte nach O. gerichtet hin; so stützt er den Raum des Opferveranstalters (der ja südlich vom Opferfeuer seinen Sitz hat) ... Eine andere Möglichkeit ist aber, dass er ihn über die Öffnung des Ziegels (d.h. der Platte, vgl. dazu Āp. XVI. 13. 10) legt, um seinen Hauchen freien Gang zu lassen". [10] Beruht auf Lāṭy. I. 5. 8, Drāhy. II. 1. 11 oder Jaim. śrs. 4: 5. 4. Zum Sāman vgl. Bem. 4 zu Sūtra 2 (Sāmav. ed. Calc. Vol. V, S. 888.

4a. Nachdem er mit dem Verse: „Der Tropfen ist ... (u.s.w. wie XII. 7. 11b) ... aufsucht"[1] den goldnen Mann berührt hat[2] und die drei Verse: „Huldigung sei den Schlangen"[3] über demselben hergesagt hat[4], begiesst er[5] mit den fünf Versen: „Lege dir Kraft zu"[6] den goldnen Mann mit Schmalz in der Weise des Hochaltars[5].

[1] TS. IV. 2. 8. f. [2] Nach TS. V. 2. 7. 3. [3] TS. IV. 2. 8. g-i. [4] Die Handlung ist im Brāhmaṇa des Āp. nicht erwähnt; dass die Verse hergesagt werden, beruht auf MS. III. 2. 6: 23. 17 (*anudiśati*) oder Kāṭh. XX. 5: 23. 11, 14 (*upasthāna*) oder ŚBr. VII. 4. 1. 25 fgg. [5] TS. V. 2. 7. 5 wird nur gesagt, dass er mit fünf Versen die Platte kreuzweise mit Schmalz begiesst (wie die Uttaravedi, vgl. Āp. VII. 5. 4), vgl. XVI. 22. 8; dass auch der goldne Mann mit Schmalz begossen wird, beruht auf MS. III. 2. 6: 23. 18. [6] TS. I. 2. 14. a-e. Die Verwendung dieser fünf Verse nach MS. l. c., Kāṭh. XX. 5: 23. 16 oder ŚBr. VII. 4. 1. 33.

4b. Es ist (in der heiligen Überlieferung) gesagt[1] (und das dort Gesagte hat hier Geltung): „Er legt (ohne Sprüche) zwei Opferkellen hin, eine mit Schmalz gefüllte von Kārṣmaryaholz, eine mit saurer Milch gefüllte von Feigenholz: südlich (vom goldnen Manne) die von Kārṣmarya-, nördlich die von Feigenholz verfertigte".

[1] TS. V. 2. 7. 3-4. Der obere (nördlich gelegte) Löffel ist der Himmel, der andere ist die Erde.

5. Oder aber er legt die mit Schmalz gefüllte Kārṣmaryakelle mit der Formel: „Durch Agni's Schärfe setze ich dich hin" südlich vom (goldnen) Mann, die mit saurer Milch gefüllte Udumbarakelle nördlich mit der Formel: „Durch Indra's Macht setze ich dich hin"[1].

[1] So das ŚBr. VII. 4. 1. 41.

6. Mit dem Verse: „Agni, das Haupt ... (u.s.w. wie V. 28. 11) .. Samen"[1] stellt er sich ehrerbietig vor dem Kārṣmaryalöffel, mit dem Verse: „Du

bist des Opfers und des Dunstkreises Führer"[1] vor dem Udumbaralöffel hin[2].

[1] TS. IV. 4. 4. a und d. [2] Nach MS., Kāṭh. oder ŚBr. Die Schlussworte des Satzes nehme ich zu Sūtra 7.

7. Nach einigen[1] ist der Vorgang umgekehrt: er legt sie mit den beiden das Wort „Haupt" enthaltenden Versen[2] hin und redet sie dann ehrerbietig mit den Formeln an.

[1] Diese „einigen" sind unbekannt, aber in der MS. II. 7. 15 wird jedesmal der *mūrdhanvat* Vers, und darauf die (im Brāhmaṇa nicht erwähnten) Formeln: *agneṣ ṭvā tejasā s., indrasya tvaujasā sādayāmi* gegeben; im Kāṭh. XVI. 15 dagegen erst die beiden Yajus, dann die *mūrdhanvat* Verse. [2] Also TS. IV. 4. 4. a und d.

8. Zu diesem Zeitpunkt begiesst er die Platte, in der Weise wie er es mit dem goldnen Mann gemacht hat[1], mit Schmalz[2].

[1] Vgl. XVI. 22. 4. a. [2] Nach TS. V. 2. 7. 5. Nach Āp. (XVI. 22. 3) war aber der goldne Mann schon auf die Platte gelegt!

XVI. 23.

1. Nachdem er den von Natur durchlöcherten Kiesel mit dem Verse: „Fest bist du, stützend bist du, unbezwungen"[1] berührt[2] und von dem Rosse hat beschnuppern lassen[3], legt er, zusammen mit einem unwissenden Brahmanen[4], ihn mit der Formel: „Prajāpati soll dich auf den Rücken der Erde hinlegen"[5] in die Mitte des Agni (d.h. des Rumpfteiles des zum Hochaltarbau ausgemessenen Feldes) hin, und mit dem heiligen Worte: „Bhūḥ"[6].

[1] TS. IV. 2. 9. a. [2] Diese „Iṣṭakā" wird der Erde gleichgesetzt, wie die in der 3. Citi (XVII. 1. 12) dem Luftraum, die in der 5. Citi (XVII. 3. 8) dem Himmel. Die Iṣṭakā ist perforiert: „die zuerst hingelegte bedeckt die Hauche der Tiere und des Opferveranstalters; sie ist perforiert: zur Durchlassung der Hauche" (TS. V. 2. 8. 1). [3] Nach TS. l. c.: er bringt die Hauche in ihn (nl. in den perforierten Ziegel). [4] Dieses Détail nur bei den Taittirīyas; dazu das Brāhmaṇa (TS. V. 2. 8. 1-2): „Das Feuer soll auf das Feuer geschichtet werden", so sagt man. Der Brahmane nun ist Agni vaiśvānara; diesem überreiche er den ersten mit der Formel verfertigten Ziegel; diesen lege der Brahmane zusammen mit dem Adhvaryu auf; so schichtet er das Feuer auf das Feuer" (ferner vgl. Bem. zu Sūtra 3). Das Kāṭh. (XX. 6: 24. 10): „Durch den ersten Ziegel, den ein unwissender Adhvaryu auflegt, bedeckt er den Hauch der Nachkommen und des Viehes des Opferveranstalters. Er ist ein von Natur durchlöcherter: zur Freilassung der Hauche". Die eigentliche Bedeutung des „unwissenden" (d. h. wohl des mit dem Agniritus nicht vertrauten) Brahmanen ist mir nicht klar. [5] TS. IV. 2. 9. b. [6] Beruht auf TS. V. 5. 5. 3, vgl. unten, XVII. 1. 12; 3. 8.

2. Er bringt eine Schmalzspende über dem von Natur durchlöcherten Steine dar mit dem Verse: „Ich opfere die Einsicht mit dem Geiste mit Schmalz"[1], und haucht über den Stein[2].

[1] Beruht auf TS. V. 5. 4. 3 (durch diese Spende wird der Opfer-

veranstalter im Jenseits ein Haupt bekommen, weil dieser Vers oder diese Spende das Haupt des Agni ist). [2] Beruht auf TS. V. 5 .5. 2: die erste Svayamātṛṇṇā ist der Aushauch, die zweite der Zwischenhauch, die dritte der Einhauch, vgl. XVII. 1. 13, XVII. 3. 9.

3. Der unwissende Brahmane gibt (dem Adhvaryu) ein auserlesenes Stück oder zwei oder drei auserlesene Stücke aus der Habe (des Opferveranstalters) [1].

[1] Nach TS. V. 2. 8. 2: „Wer als unwissender einen Ziegel auflegt, der läuft Gefahr ins Unglück zu geraten; er gebe drei auserwählte Stücke, um sich die drei Hauche zu sichern; oder zwei, denn es gibt zwei Hauche, oder eines, denn der Hauch ist e i n e r".

4. Den ersten durchlöcherten Stein legt er sitzend auf, den zweiten in hockender Stellung, den dritten stehend [1].

[1] Von dieser Vorschrift, die mit der mystischen Deutung dieser Steine übereinstimmt (vgl. Bem. 2 zu Sūtra 1), ist mir eine ältere Quelle unbekannt.

5, 6. Über dem durchlöcherten Stein erlässt er die Aufforderung: „Singe das Sāman", desgleichen nachdem er den zweiten und den dritten aufgelegt hat [1].

[1] Nach den Sūtras des Sāmaveda (vgl. Bem. 4 zu XVI. 22. 2) wird das Bhūḥsāman gesungen, über der 2. Svayamātṛṇṇā (XVII. 2. 13) das Bhuvaḥsāman, über der 3. (XVII. 3. 9) das Svaḥsāman. Die ältere Quelle ist wohl ŚBr. VIII. 7. 4. 5.

7. Wenn der Opferveranstalter meint, dass ein östlich von ihm weilender Nebenbuhler es auf ihn abgesehen hat, so schiebe er mit der Formel: „Breite bist du" den schon aufgelegten durchlöcherten Kiesel etwas nach Osten hin. Wenn er meint, dass ein hinter ihm weilender es auf ihn abgesehen hat, dann mit der Formel: „Erde bist du" nach hinten. Wenn er meint dass ein Nebenbuhler in Ansehen oder Macht ihm gleich steht, so rüttele er den Kiesel mit der Formel: „Die Erde bist du, die Schöpfung" [1].

[1] Ritus und Wortlaut nach Kāṭh. XX. 6: 24. 14 (und vgl. MS. III. 2. 6: 24. 15). Die Formeln sind der TS. (IV. 2. 9. b) entnommen, ausser *bhuvanam asi*, wo TS. *bhūmir asi* hat.

8. Mit der Formel: „Glut bist du, Glut gib mir, vor der Erde schütze mich" [1] legt er den goldnen Ziegel [2] auf.

[1] TS. V. 7. 6. c[a]. [2] D.h. ein Stückchen Gold, vgl. XVI. 13. 10. Die Vorschrift beruht auf TS. l.c. 2—3. Nach Baudh. soll dies *apare bile* (an der westlichen Höhlung des durchlöcherten Steines) hingelegt werden. Ferner vgl. XVII. 1. 14, XVII. 4. 1.

9. Mit der Formel: „Die Erde, der Wasserbehälter, von Speise durchdrungen" [1] legt er den mit einem Kreise versehenen Ziegel auf [2].

[1] TS. IV. 4. 5. c. [2] Beruht auf TS. V. 3. 9. 2; vgl. XVII. 1. 15, XVII. 4. 2. Nach Baudh. und Vaikh. wird er einen Schritt weit hinter den vorhergehenden gelegt.

10. Mit den zwei Formeln: „Die Erde bist du, der Samen der Schöpfung; der Ziegel ist der Himmelsraum; durch das Wort besteige ich dich. Das Licht ist Agni, Agni ist das Licht. Durch diese Gottheit sitze fest in der Weise der Angirasen. — Der Himmel bist du, der Samen der Schöpfung; der Ziegel ist der Himmelsraum; durch den Geist ersteige ich dich. Das Licht ist Sūrya, Sūrya ist das Licht. Durch diese Gottheit sitze fest in der Weise der Angirasen" [1] legt er die beiden „Ersteigungsziegel" auf [2].

[1] Die Formeln mit geringer Abweichung aus MS. III. 7. 16 oder Kāṭh. XXXIX. 3. [2] So haben auch Hir. und Vaikh.; Quelle?

XVI. 24.

1. Mit den zwei Versen: „Aus Stengel nach Stengel aufwachsend" [1] legt er den Dūrvāziegel [2] hin, nl. ein grünes Dūrvābüschel sammt dem Erdkloss (auf welchem es gewachsen ist), und dessen Spitze nicht abgebrochen ist [3], und zwar so dass die Spitze des aufgelegten bis an den durchlöcherten Stein hinreicht [4].

[1] TS. IV. 2. 9. c, d (in dem Mantra wird die Dūrvāpflanze auch schon mit *devīṣṭake* angeredet). [2] Beruht auf TS. V. 2. 8. 3: die Handlung bezweckt die Erhaltung von Vieh, das ja an einem Orte, wo kein Gras wächst, nicht verweilt. [3] Nach ŚBr. VII. 4. 2. 13: die Dūrvāpflanze soll sowohl Wurzel wie Spitze haben. [4] Der Wortlaut ist nicht ganz deutlich; man wäre versucht statt *svayamātṛṇṇām* mit einer Hs. des Āp. (und Mān. śrs. Hir. und Vaikh.) *svayamātṛṇṇām* zu lesen, wenn nicht auch das ŚBr. den Lokativ hätte. Vielleicht hat man hinzuzudenken „(hinreicht) bis auf den Boden des Agnifeldes".

2. Nachdem er in gleicher Linie [1] auf den Ziegel zwei Goldstückchen geschoben hat [2], legt er mit den zwei Versen: „Deine Lichter, o Agni, die in der Sonne sind" [3] den „Güter-erwerbenden" Ziegel hin [4].

[1] Nach Tālav. bedeutet *prabāhuk: dakṣiṇata uttarataś ca*, also „links und rechts". Auf Grund des Kāṭh. und Mān. śrs. (vgl. Bem. 2) ist es wahrscheinlich, das die Goldstückchen eben auf diesen Vāmabhṛtziegel gelegt werden, noch bevor man ihn auf den Agni legt. [2] Beruht auf Kāṭh. XX. 6: 25. 4: *„prabāhuk kācā āhatau* (l. *āhitau*) *bhavataḥ*, und „deshalb befinden sich die Augen in gleicher Linie". Mān. śrs. VI. 1. 7. 15: *kācāv aṃsayoḥ syātām*. Offenbar ist *kāca* hier mit *hiraṇyaśakala* gleichwertig. [3] TS. IV. 2. 9. n, o. [4] Nach TS. V. 5. 3. 3 ist der Ziegel „goldköpfig" vgl. Bem. 1.

3. Mit den drei Formeln: „Der Herrscher stützte das Licht. Der Allherrscher stützte das Licht. Der Selbstherrscher stützte das Licht" [1] legt er die drei „Samenergiesser" [2] auf.

[1] TS. IV. 2. 9. p. [2] In allen Brāhmaṇas werden nur z w e i „Samenergiesser" erwähnt. Das Kāṭh. und die Vāj. S. haben dazu z w e i, die MS. und TS. d r e i Formeln. Überdies geht aus TS. V. 5. 4 nicht deutlich hervor, dass die TS. IV. 2. 9. p gegebenen Formeln

für die „Samenergiesser" bestimmt sind. Baudh. X. 31, 39, 46, hat daher ganz andere Formeln zu den (auch bei ihm drei) „Samenergiessern". Aus Kāṭh. jedoch erhellt, dass die beiden mit TS. übereinstimmenden Formeln: *virāḍ jyotir adhārayat* und *svarāḍ jyotir adhārayat* für die Retassics bestimmt sind. Die Dreizahl der Formeln in TS. hat wohl die Sūtrakāras der Taittirīyas zu den d r e i Retassics gebracht.

4. Von diesen lege er zwei in die erste Schicht für einen Opferveranstalter auf, der ein noch junger Mann ist[1]; alle drei in die mittlere Schicht, für einen Opferveranstalter mittleren Alters; einen in die erste und einen in die letzte, für einen bejahrten Opferveranstalter[1].

[1] Diese beiden Bestimmungen beruhen auf TS. V. 5. 4. 2 (vgl. Kāṭh. XX. 6: 25. 8 fgg., MS. III. 2. 6: 25. 8). Die mittlere Bestimmung nur bei Āp. und Vaikh.; sie hängt wieder mit der sonst nicht überlieferten Dreizahl zusammen. Hir. lautet: *virāḍ jyotir adhārayad iti tisro retaḥsico; dve eke samāmananti; tāḥ prathamāyāṃ cityāṃ yūna upadadhyān, madhyamāyāṃ vivayasaḥ, prathamāyām uttamāyāṃ ca sthavirasya.*

5. Nur einen von den beiden lege er (in die erste Schicht) auf für einen Opferveranstalter, den er (d.h. der Adhvaryu) hasst[1].

[1] Beruht auf Kāṭh. l. c. Z. 10.

6. Mit der Formel legt er diesen und jenen auf[1], (nur) in Gedanken den mittleren.

[1] Also den 1. Retassicziegel mit dem Yajus; *virāḍ jyotir adhārayat,* den 3. mit *svarāḍ jyotir adhārayat.* Weshalb der mittlere *manasā* aufgelegt wird, ist mir unersichtlich. Diese Vorschrift scheint die in Sūtra 3 gegebene zu präzisieren.

7. Mit der Formel: „Bṛhaspati soll dich auf den Rücken der Erde hinstellen, dich, den lichtvollen"[1] legt er den „Allichtziegel"[2] auf.

[1] TS. IV. 4. 6. a. [2] Nach TS. V. 3. 9. 2 (vgl. XVII. 1. 17; XVII. 4. 4). Dass dieser Ziegel zu diesem Zeitpunkte einzufügen ist, berüht auf MS. oder ŚBr.

8. Mit den zwei Formeln: „Des Agni Gang bist du, du bist der Agnigang der Götter"[1] legt er die zwei „Gangziegel"[2] auf.

[1] TS. IV. 4. 6. e, f. [2] Nach TS. V. 3. 10. 1—2 (vgl. XVII. 1. 18; XVII. 4. 6). Weshalb diese Ziegel zu diesem Zeitpunkte aufgelegt werden (Hir. stimmt mit Āp. überein, Baudh. und Vaikh. fügen sie nach der Aṣāḍha-iṣṭakā ein), ist nicht ersichtlich.

9. Mit den beiden Formeln: „Madhu und Mādhava sind die zwei Frühlingsmonate"[1] legt er die zwei Monatsziegel auf[2]. Erst nachdem sie beide hingelegt sind wird die Formel: „Durch diese Gottheit" u.s.w. gesprochen[3].

[1] TS. IV. 4. 11. a. [2] Nach TS. V. 4. 2. 1 (vgl. XVII. 2. 1; XVII. 4. 5). Dass sie jetzt aufzulegen sind, beruht auf Kāṭh. XX. 6: 25. 12 oder ŚBr. VII. 4. 2. 29. [3] Vgl. XVI. 14. 10. Die Vorschrift nach ŚBr. l. c. und VIII. 3. 2. 5.

10. Nach allen Monatsziegeln legt er eine Blyxa octandra (Avakā) auf[1].

[1] Nach TS. V. 4. 2. 1.

11. Nach einigen[1] stellt er sie auf Avakās.

[1] Die „einigen" sind die Vājasaneyins (ŚBr. VIII. 3. 2. 5).

12. Mit den zwei Formeln: „Die Unbesiegbare, die Sieghafte bist du"[1] legt er den „unbesiegbaren" Ziegel (*aṣāḍha*)[2], mit dem Merkzeichen nach oben[3], auf.

[1] TS. IV. 2. 9. e. f. [2] Vgl. XVI. 5. 4. [3] Nach TS. V. 2. 8. 3—4 (das Merkzeichen sind die drei Linien).

13. „Wem er wünscht, dass er besser dran sein möge, für den lege er ihn mit dem Merkzeichen nach oben" so ist in der heiligen Überlieferung gesagt[1].

[1] TS. V. 2. 8. 4: „und wem er wünscht, dass er schlechter dran sein möge, für den lege er ihn mit dem Merkzeichen nach unten auf."

14, 15. Nachdem er den „Glutziegel" aufgelegt hat, lege er den „nestartigen" Ziegel auf[1]. Für diese beiden sind die Sprüche im Pravargya-abschnitte mitgeteilt worden[2].

[1] Die ältere Quelle ist mir bis jetzt nicht bekannt geworden; weil aber einer der Mantras im Kāṭh. (XXXIX. 3: 121. 4) in diesem Zusammenhang gegeben wird, dürfte ein verlorenes Brāhmaṇa der Kaṭhas die Quelle sein. Vgl. auch Baudh. IX. 17: 292. 3. [2] Vgl. XV. 17. 5.

XVI. 25.

1. Nachdem er mit den drei Versen: „Süsses ergiessen die Winde dem Frommen"[1] eine Schildkröte mit saurer Milch, welcher Honig beigemischt ist, beschmiert hat, legt er, mit dem Angesicht nach Osten gerichtet, mit dem Verse: „Der breite Himmel und die Erde"[2] die lebendige Schildkröte vor dem durchlöcherten Kieselstein, mit dem Kopfe nach Westen gekehrt, auf[3].

[1] TS. IV. 2. 9. g—i. [2] TS. l. c. k. [3] Nach TS. V. 2. 8. 5—6. Der Ausdruck *purastāt pratyañcam* nach ŚBr. VII. 5. 1. 7. Hier weicht Āp. von seinem eignen Brāhmaṇa (TS. V. 2. 8. 6) ab, das *prāñcam* hat, und schliesst sich der MS. oder dem ŚBr. an.

2a. Oder er legt sie mit dem Verse: „Zu den vier Himmelsgegenden gehen die Feuer hin"[1] auf.

[1] TS. V. 7. 8. b (Vers und Handlung).

2. b. Nachdem er sie aufgelegt, mit Avakāpflanzen umwickelt und mit einem Netz bedeckt hat, befestigt er sie rings vermittelst eingeschlagener Pflöcke[1].

[1] Von diesen Vorschriften ist nur das Umwickeln mit Avakāpflanzen aus einem älteren Texte zu belegen (ŚBr. VII. 5. 1. 11).

Statt des ungewöhnlichen *parītaṃsya* (so auch Hir., aber mit *i*) haben Baudh. und Vaikh. *pariveṣṭya*. Das Bedecken mit dem Netze nur noch in Hir., das andere auch bei ihm und Baudh. und Vaikh.

2. c. Über der aufgelegten Schildkröte spricht er die zwei Verse aus: „Gehe in die Tiefe der Gewässer, nicht soll dich die Sonne rings erhitzen noch Agni vaiśvānara. Überblicke, nicht grausig, die Geschöpfe; es soll dich der Regen des Himmels begleiten". — „Krieche zu den drei Meeren, den Himmelsräumen hin, du, der du der Gewässer Herr, der Stier der Ziegel bist. Begib dich dorthin, wo die Früheren hingegangen sind, in den Schutt, deinen Ursprung, dich hüllend, wo sichs geziemt" [1].

[1] Das Besprechen mit diesen zwei Versen nur noch in Vādh., Hir. und Vaikh. Die Verse sind entweder dem Kāṭh. (XXXIX. 3: 121. 13—16) oder der Vāj. S. (XIII. 30—31) entnommen. Hir. hat *acchidraḥ* statt *aghoraḥ* und am Ende *sukṛtasya loke* wie Vāj. S.; Vādh. hat mehrere Varianten.

XVI. 26.

1, 2. Mit dem Verse: „Wenn immer du, o Mörserlein, in Haus an Haus in Wirkung gestellt wirst, lass h i e r deinen weitschallenden Ton erklingen, wie die Pauke der Sieger" [1] stellt er einen viereckigen [2], eine Spanne grossen, von Udumbaraholz verfertigten Mörser [3] auf den nördlichen Schulterteil [4] des Rumpfes (des Agnifeldes) fertig. Dann einer Stösser, dessen Mass unbestimmt ist [5].

[1] ṚS. I. 28. 5. Diesen Vers in diesem Zusammenhang haben nur Āp., Hir., Vaikh. und Mān. śrs. (VI. 1. 7. 23). [2] So ŚBr. VII. 3. 1. 15. [3] Nach TS. V. 2. 8. 7. [4] Der genaue Ort wird in keinem älteren Texte angegeben. Hir.: *dakṣiṇāyām śroṇyām*. [5] Nach Baudh. eine Elle (*aratni*) lang.

3, 4. Nachdem er mit dem Verse: „Einst wehte der Wind, o Baum (d.h. o du hölzerner Mörser), um deine Spitze; jetzt aber presse dem Indra den Soma zum Trinken, o Mörser" [1] den Mörser mit allerhand kultivierten Kräutern [2] gefüllt hat [2] und diese mit dem Stössel ausgeschlagen hat [2], legt er den Mörser mit dem Verse [3]: „Hier ist Viṣṇu ausgeschritten" [4] in die Mitte des Rumpfes des Agnifeldes auf, den Stössel mit dem Verse: „Diesen höchsten Schritt des Viṣṇu" [5].

[1] ṚS. I. 28. 6. Der Vers zu diesem Zweck nur bei Āp., Hir. und Vaikh. [2] Dies alles ist wohl in dem *avahanti* impliziert, das auf TS. V. 2. 8. 7 beruht. [3] Nach TS. l.c. [4] TS. I. 2. 13. e. [5] TS. IV. 2. 9. l. — Es sind nur Āp. und Mān. śrs. (l.c. 24), die z w e i Verse verwenden: Mān. śrs: *idaṃ viṣṇur vicakrama iti dvābhyām* (nl. MS. II. 7. 16: 100. 10—12). In allen Brāhmaṇas ist nur von e i n e m an Viṣṇu gerichteten Verse die Rede.

5. Mit dem Verse: „Vom Himmel, o Viṣṇu, oder von der Erde" [1] legt er die Wanne auf [2].

[1] TS. I. 2. 13. h. [2] Diese Vorschrift nur noch in Vaikh.

6. Die Pfanne (in welcher der Opferveranstalter das Feuer getragen hat) füllt er mit dem Verse: „Genäht von den Göttern bist du mit Nektar gekommen; die Pfanne[1] hat ihre Schwester, die Vedi, erstiegen. Das Wahre anordnend[1] mit den uralten Sehern, soll Agni, der wissende, das hier ins Werk stellen"[2] mit Schmalz, saurer Milch, Honig oder Sand[3] oder mit allen (diesen genannten Substanzen), nachdem er sie untereinander gemischt hat[4].

[1] Ich übersetze *ukhā* und *cākḷpāno*, obschon auch Hir. *ukhāṃ* und Vaikh. *cākupāno* hat. [2] Der Vers entweder aus MS. oder aus dem Kāṭh. [3] Mit Sand nach TS. V. 2. 9. 1; mit Sand und Schmalz nach Kāṭh. XX. 7: 26. 19, mit Sand, saurer Milch, Schmalz, Honig, nach MS. III. 2. 7: 26. 14—16. [4] *saṃsṛjya* gehört zu d i e s e m Sūtra.

7. Er blicke nicht auf die l e e r e Pfanne[1]; sie ist mit Glut behaftet[2].

[1] Nach ŚBr. VII. 1. 1. 40 oder MS. III. 2. 7: 26. 12. [2] Dieser Satz (auch bei Vaikh.) ist wohl einem (verlorenen?) Brāhmaṇa entnommen.

8. Nun giesst er Milch in dieselbe[1].

[1] So auch Vaikh. Ältere Quelle?

9. Nach der Überlieferung einiger[1] wird die Pfanne schon gefüllt unmittelbar nachdem das Feuer ausgeschüttet worden ist[2].

[1] Die Vājasaneyins, vgl. ŚBr. VII. 1. 1. 41. [2] Vgl. XVI. 15. 5.

10. „Für einen Opferveranstalter dem er wünscht, dass er Hunger leide, setze er sie leer auf" heisst es in der heiligen Überlieferung[1].

[1] TS. V. 2. 9. 1—2: „Wem er wünscht, dass er Hunger leide, für den setze er sie leer auf; wem er wünscht, dass er nie versiegende Speise esse, für den gefüllt".

11, 12. a. Mit dem Verse: „Fest bist du, o Erde"[1] setzt er die Pfanne in die Mitte[2] des Agnifeldes auf, oder[3] mit dem Verse: „Erde, sitze auf der Erde, eine Mutter auf der Mutter, eine Zarte auf der Zarten. Die Pfanne hat ihre Schwester, die Vedi, erstiegen. Das Wahre anordnend mit den uralten Sehern, soll Agni, der wissende, das hier anbringen"[4].

[1] TS. IV. 2. g. m. [2] Nach TS. V. 2. 9. 1. [3] Dass Garbe die Sätze unrichtig getrennt hat, geht deutlich aus Hir. hervor: ... *iti madhye 'gner ukhām upadadhāty, upariṣṭād ulūkhalasyety ekeṣām.* [4] Der Vers ist erweitert (vgl. XVI. 26. 6) aus Kāṭh. XXXIX. 3; 122. 1—2. Statt dieses einen Verses hat Hir. (nach Mān. śrs. VI. 1. 7. 25?) die erste Hälfte des von Āp. gegebenen Verses und daran anschliessend MS. III. 7. 16: 101. 1—7 (mit Umstellung und Varianten).

12. b. Nach dem Brāhmaṇa der Vājasaneyins setzt er sie auf den Mörser[1].

[1] S. ŚBr. VII. 5. 1. 26. Statt *ulūkhalam* ist sicher *ulūkhala* herzustellen. Dhūrt.: *ulūkhalasyopari nidadhāti* und vgl. Hir. in Bem. 3 des vorhergehenden Sūtra.

13. Nachdem er mit den beiden Versen: „O Agni, schirre dir an,

welche deine"[1] und „Spanne dir an die Götterrufenden"[1] in die Pfanne eine einzige[2] Schmalzspende dargebracht hat[3], legt er Stückchen Gold in das Menschenhaupt[4]:

[1] TS. IV. 2. 9. q. r. [2] So Hir. [3] Nach TS. V. 5. 3. 1. [4] Nach TS. V. 2. 9. 3 werden die Stückchen Gold auf die „Hauche" gelegt.

XVI. 27.

1. und zwar mit dem Verse: „Der Tropfen ist gesprungen"[1] in den Mund, oder mit dem Verse: „Es ist entstanden hier der ganzen Schöpfung"[3];

[1] TS. IV. 2. 9. s. [2] Die Andeutungen, auf welchen „Prāṇa" hier und im Verfolg das Stückchen Gold hingelegt wird, sind, weil darüber in keinem Brāhmaṇa Sicheres angegeben wird (nur ŚBr. VII. 5. 2 11 fgg. werden die Stellen angegeben, aber wegen des *iha*, unklar), in allen Sūtras verschieden. [3] TS. IV. 2. 9. t.

2. mit der Formel: „Dem Glanze dich"[1] in die rechte Augenhöhle, mit der Formel: „Der Helle dich"[1], in die linke;

[1] TS. IV. 2. 9. u. (IV. 4. 6. k).

3. mit der Formel „Dem Blinken dich"[1] in die beiden Ohrhöhlen;

[1] TS. IV. 4. 6. k.

4. mit der Formel: „Dem Scheine dich"[1] in das rechte Nasenloch, mit der Formel: „Dem Lichte dich"[1] in das linke.

[1] TS. IV. 1. c.

5. Mit dem Verse: „Es fliessen zusammen"[1] füllt er den Menschenschädel mit saurer Milch, die in gekochter Molke zum Gerinnen gebracht ist, und welcher man Honig beigemischt hat[2].

[1] TS. IV. 2. 9. v. [2] Nach TS. V. 2. 9. 3.

6. Nach der Überlieferung der Vājasaneyins findet das Hinlegen der Goldstückchen und das Füllen (mit saurer Milch) bei allen Köpfen statt[1].

[1] Im ŚBr. (VII. 5. 2. 8) wird wenigstens das Hinlegen der Goldstückchen für alle Köpfe verordnet; das Füllen mit der sauren Milch kennt dieses Brāhmaṇa überhaupt nicht.

7. Mit dem Verse: „Auf diesem sitzt ein Adler, Süsses bereitend, ein Nest habend"[1] nimmt er den Menschenkopf[2], legt, indem er sich nach Osten richtet, denselben mit dem Verse: „Āditya, den Embryo"[3] mit dem Kinn nach vorne[4], nach Osten gerichtet[5], mit der hohlen Seite nach oben[5], in die Pfanne[6], bringt mit der ersten Hälfte des Verses: „Das schillernde Angesicht der Götter"[7] eine Schmalzspende in die rechte Augenhöhle, mit der zweiten Hälfte eben dieses Verses eine zweite in die linke Augenhöhle[8] dar, und legt dann die Tierköpfe auf[9].

[1] TS. IV. 2. 9. w. [2] Die Handlung nach ŚBr. VII. 5. 2. 13, wo aber der begleitende Spruch ein anderer ist (derselbe wie Kāṭh. und Hir.) [3] TS. IV. 2. 10. a. Dass der Vers zu dieser Handlung ge-

nommen wird, beruht auf ŚBr l.c. 17. [4] Die ältere Quelle dieser Angabe ist bis jetzt unbekannt. [5] Dies beruht auf TS. V. 5. 3. 2; *uttāna* ist gewöhnlich *supinus*. Diese Bestimmung kollidiert scheinbar mit der Vorschrift, dass in die Augenhöhlen zu opfern ist. Es ist aber die Frage, ob die hier von Āp. angegebene Reihenfolge der Tatsachen die vom Verfasser des Brāhmaṇa beabsichtigte war, vgl. Baudh. [6] Nach TS. V. 2. 9. 2. [7] TS. I. 4. 43. b. Da es im Brāhmaṇa nur heisst: „mit einem an Sūrya gerichteten Verse" (TS. V. 5. 3. 3), ist Āp. hier dem ŚBr. (VII. 5. 2. 27) gefolgt; weiter heisst es im Brāhmaṇa nur: „er giesst zweimal eine Spende aus mit demselben Verse." So macht es denn auch genau Baudh.; Āp. hat aber seine Vorschrift der MS. (III. 2. 8: 27. 15) oder dem ŚBr. (VII. 5. 2. 25—27) entnommen. [8] Dass in die Augenhöhle geopfert wird, geht wohl aus TS. V. l. c. hervor. [9] Nach TS. V. 2. 9. 3.

8. Es ist (in der heiligen Überlieferung) gesagt worden [1] (und das Gesagte hat hier Geltung): „Wem er wünscht, dass er viehlos sei" u. s. w.

[1] TS. V. 2. 9. 3—4: „Wem er wünscht, dass er viehlos sei, für den lege er die Köpfe abgewandt hin; . . . wem er wünscht, dass er im Besitze von Vieh sei, für den zugewandt" (d. h. vom Menschenkopfe abgewandt, bzw. diesem zugewandt).

9. Mit dem Verse: „Den Zug des Windes" [1] den Kopf des Rosses vor (den Menschenkopf) nach Westen gekehrt [2].

[1] TS. IV. 2. 10. c. [2] Nach TS. V. 2. 9. 4.

10. Mit dem Verse: „Den nicht versiegenden Tropfen" [1] hinter (den Menschenkopf) nach Osten gekehrt den Stierkopf [2].

[1] TS. IV. 2. 10. e. [2] Nach TS. V. l. c.

11. Mit dem Verse: „Die Behüterin des Tvaṣṭṛ" [1], südlich, nach Süden gerichtet, den Widderkopf [2].

[1] TS. IV. 2. 10. g. [2] Impliziert in TS. V. 7. 10. 1.

12. Mit dem Verse: „Das Feuer, entstanden aus des Feuers" [1], nördlich, nach Norden gerichtet, den Ziegenbockskopf [2].

[1] TS. IV. 2. 10. i. [2] Nach TS. V. l. c.

13. An diese Köpfe richtet er, vor denselben stehend, ohne zwischen denselben hindurchzugehen [1], die „Entlassungsversen" [2]:

[1] *avyavāyena* (der Ausdruck auch VII. 2. 12). Hir. *tāny utsargair avyavayan pradakṣiṇam anukrāman pratidiśam upatiṣṭhate*. MS. III. 2. 7: 27. 8: „Dieser Agni ist *yaviṣṭha* mit Namen; deshalb darf, wer ihn schichtet, nicht zwischendurch gehen; wenn er hindurch ginge, so würde er (d.h. Agni) seine Hauche an sich raffen (*yuveta*, anklingend an *yaviṣṭha*)". Kāṭh. XX. 8: 27. 19: „Der Adhvaryu gehe nicht zwischen den Tierköpfen hindurch. Dieser Agni ist *yaviṣṭha* mit Namen; er würde seine Hauche an sich raffen und er würde sterben." Das zwischendurchgehen kann nur stattfinden, wie es scheint, wenn die Köpfe (nach Sūtra 21) nicht unmittelbar an die Svayamātṛṇṇā anschliessend hingelegt sind, vgl. Mān. śrs. VI. 1. 7. 32: „Er gehe nicht zwischen den Köpfen und der Svayamātṛṇṇā hindurch; wenn er hindurch geht, so flüstere er den Vers:

„Du, o Jüngster" (MS. II. 13. 11). [2] Der Name *utsarga* aus MS. oder ŚBr. Jeder Vers schliesst in MS. und Vāj. S. mit einer Formel, in welcher die verzehrende Glut einem wilden Tiere und dem persönlichen Feind überwiesen wird; MS. III. 2. 7: 27. 9: „Er verehrt die Köpfe mit den Utsargas: er schiebt die verzehrende Glut (des Agni) zu den wilden Tieren hin."

14. an den Menschenkopf den Vers: „Schade nicht diesem Zweifüssler" [1];

[1] TS. IV. 2. 10. b; dass dieser Vers und die in Sūtras 15—18 angegebenen Verse zu dem angegebenen Zweck verwendet werden, scheint auf ŚBr. VII. 5. 2. 32—36 zu beruhen.

15. an den Rosskopf den Vers: „Schade nicht diesem Einhufer" [1];

[1] TS. l. c. d.

16. an den Stierkopf den Vers: „Diesen Ozean" [1];

[1] TS. l. c. f.

17. an den Widderkopf den Vers: „Diesen wolligen" [1];

[1] TS. l. c. h.

18. an den Ziegenbockskopf den Vers: „Die Ziege wurde aus Agni geboren" [1].

[1] TS. l. c. k.

19. Wenn es bloss den Kopf des für Vāyu bestimmten Bockes gibt [1], so lege er mit den dazu für alle Köpfe bestimmten Versen [2] den Kopf dieses Bockes auf die Stätte des Hauptkopfes, und rede diesen mit den dazu für alle Köpfe bestimmten Versen [3] an.

[1] Vgl. XVI. 8. 3. [2] Vgl. XVI. 27. 7, 9—12. [3] Vgl. XVI. 27. 14—18. Die Vorschrift nach dem Kāṭh. (XX. 8: 27. 20): „Nachdem er e i n e n Kopf aufgelegt hat, rede er ihn feierlich mit allen Sprüchen an."

20. Oder aber er rede ihn, nachdem er ihn jedesmal einen Augenblick mit dem betreffenden Verse auf den für jeden Kopf bestimmten Ort hingesetzt hat, jedesmal mit dem für jeden Kopf bestimmten „Entlassungsverse" an [1].

[1] Vgl. Kāṭh. l. c. (anschliessend an die unter Bem. 3 zu Sūtra 19 zitierte Stelle): „oder er setze, indem er ihn herumträgt, ihn überall hin. Dadurch werden alle Köpfe hingestellt (d. h. das ist so gut, alsob er alle hinstellte)".

21. Es ist (in der heiligen Überlieferung) gesagt worden [1] (und das Gesagte hat in diesem Zusammenhang Geltung): „Wem er wünscht, dass er weniger Speise habe, für den lege er sie mehr zusammen."

[1] TS. V. 7. 10. 2—3: „Wem er wünscht, dass er weniger Speise habe, für den lege er die Köpfe mehr zusammen (auf den Menschenkopf zu); . . . wem er wünscht, dass er ebensoviele Speise (als er jetzt hat) habe, für den lege er sie in die Mitte (d. h. in die Mitte zwischen Menschenhaupt und Grenze des Agnifeldes); . . . wem er wünscht, dass er mehr Speise habe, für den schiebe er sie auseinander und lege sie an die äusserste Grenze hin."

22. Mit einem von [1] den drei Versen: „Huldigung sei den Schlangen dargebracht" [2] lege er auf den rechten Schulterteil des Agnifeldes [3] den Schlangenkopf so, dass er von den Tierköpfen abgewandt ist [4].

[1] So Hir. [2] TS. IV. 2. 8. g—i. [3] Diese Bestimmung nur bei Āp.; Hir.: „auf den linken Schulter". [4] Nach TS. V. 2. 9. 5—6.

23. Oder er flüstere bloss die Formel und lege nicht den Kopf auf [1].

[1] TS. V. l.c. erlaubt beides: das Auflegen und das blosse Hersagen; zu vergl. ist auch XVI. 22. 4, wo das Hersagen der Sarpanāmaverse schon vorgeschrieben war.

XVI. 28.

1, 2. Er schichtet aus Ziegeln eine Menschenfigur, van Ost nach West, so dass deren Haupt durch das Haupt des goldnen Mannes gebildet wird [1], mit den folgenden zwölf Formeln [2], die er je dreimal anwendet: „Das Metrum ist Mass; das ist die Erde, die Gottheit das Feuer (1). Das Metrum ist „Vormass"; das ist der Luftraum, die Gottheit der Wind (2). Das Metrum ist „Gegenmass"; das ist der Himmel, die Gottheit die Sonne (3). Das Metrum ist Asrīvi; das sind die Himmelsgegenden, die Gottheit ist Soma (4). Das Metrum ist Virāj; das ist das Wort, die Gottheit Varuṇa (5). Das Metrum ist Gāyatrī; das ist Ajā, die Gottheit Bṛhaspati (6). Das Metrum ist Triṣṭubh; das ist Gold, die Gottheit Indra (7). Das Metrum ist Jagatī; das ist das Rind, die Gottheit Prajāpati (8). Das Metrum ist Anuṣṭubh; das ist der Wind, die Gottheit Mitra (9). Das Metrum ist die Uṣṇihā; das ist das Auge, die Gottheit Pūṣan (10). Das Metrum ist Pankti; das ist der Ackerbau, die Gottheit Parjanya (11). Das Metrum ist Bṛhatī; das ist das Ross, die Gottheit Parameṣṭhin (12)." Jeder Formel hängt er die folgende an: „Durch diesen Ṛṣi, dieses Brahman, diese Gottheit sitze fest in der Weise der Angirasen."

[1] Diese Menschenfigur beruht wahrscheinlich auf MS. III. 5. 1, vgl. Mān. śrs. VI. 1. 8. 1—2. Art und Weise ihrer Schichtung sind undeutlich. [2] Diese Formeln sind dem Kāṭh. (XXXIX. 4: 122. 14 fgg.) entnommen, vgl. aber TS. IV. 3. 7. a. und V. 3. 2. 4.

3. Der geschichteten Menschenfigur bringt der Opferveranstalter stehend seine Verehrung dar mit dem Puruṣa-nārāyaṇa genannten Abschnitte, welcher anfängt: „Der tausendköpfige Puruṣa" [1].

[1] TĀ. III. 12. Die ältere Quelle der Vorschrift, die sich auch bei Hir. und Vaikh. findet, ist unbekannt.

4. Er legt die „Wasserziegel" auf [1]: mit den fünf Formeln: „In der Wasser Lauf setze sich dich" [2] fünf an der Ostseite nach Westen hin [3]; mit den fünf Formeln: „In den Wallenden setze ich dich" [4] fünf an der Südseite nach Norden hin; mit den fünf Formeln: „In der Wasser Sitz setze ich dich" [5] fünf an der Westseite nach Osten hin; mit den fünf

Formeln: „Die Gāyatrī ist das Versmass"[6] fünf an der Nordseite nach Süden hin.

[1] Nach TS. V. 2. 10. 1—3. [2] TS. IV. 3. 1. a. [3] D.h. wohl so, dass er im Osten beginnt und der letzte zumeist westlich gelegt wird. [4] TS. l. c. b. [5] TS. l. c. c. [6] TS. l. c. d.

XVI. 29.

1. Mit den fünf Versen: „Die Götter, die das Opfer ergriffen von den Göttern her, die soll die Gāyatrī die Bescheid weiss, führen, im Himmelsraum Unsterblichkeit melkend. — „Sie, die die Lichter zusammenfügen, den Himmel, den Raum der Unsterblichkeit ersteigend, die sollen, Bescheid wissend, das Opfer herrichtend, in den Raum der Unsterblichkeit gehen". — „Die Kühe, die zum Opfer tauglichen, die den Ursprung in sich gefasst halten, die empfangen die einsichtsvollen Weisen, sich das Opfer im Raume der Unsterblichkeit melkend." — „Der breite, zu den Göttern führende Weg, der durch die Metra abgeteilt ist, durch diesen ersteige mit dem Opfer den Himmel, den Raum der Unsterblichkeit." — „Das tausendströmige Opfer, das aus der Erde und dem Himmel gebildet ist, dadurch gehe der Opferherr unversehrt; er hat den Rücken des Himmels erstiegen"[1] legt er fünf Goldziegel auf[2], nach jeder Himmelsrichtung einen, den fünften in die Mitte.

[1] Die Verse (auch bei Hir. und Vaikh.) aus dem Kāṭh. (XXXIX. 3: 119. 8 fgg.). Diesem Texte schliesst sich meine Übersetzung an. [2] Diese Handlung ist der Taittirīyaśākhā fremd; vermutlich haben die Sūtrakāras (denn auch Hir. und Vaikh. kennen sie) auf Grund von TS. V. 5. 5. 1—2 (vgl. Āp. XVII. 7. 2) gemeint, dass auch zu diesem Zeitpunkte Goldziegel hinzulegen wären.

2. a. Nachdem er mit den fünf Formeln: „Der Lebensdauer dich, svāhā. Dem Lebensschaffer dich, svāhā. Dem Lebensflug dich, svāhā. Dem Viṣṇu dich, svāhā. Dem Bṛhaspati dich, svāhā"[1] (in derselben Weise)[2] fünf (Goldziegel)[2] aufgelegt hat[3], legt er mit der folgenden Formel e i n e n auf: „Aus den Wassern entstanden und dem Saft der Erde, entstand er aus dem Viśvakarman; seine Gestalt wird von Tvaṣṭṛ gebildet. Das war die ganze Abkunft des Puruṣa im Anfang"[4].

[1] Aus Kāṭh. XXXIX. 2: 116. 18. [2] So Hir. [3] Diese und die folgende Bestimmung haben nur Āp. Hir. Vaikh. [4] Der Vers aus Kāṭh. l. c. Z. 20, aber in der Rezension von TĀ. III. 13. 1.

XVI. 30, 31.

2. b. (29). Er legt, je nach dem Spruche, die Seherziegel auf mit den beiden folgenden Abschnitten und den das Hinsetzen andeutenden Runden: „Im göttlichen Gesetze sitzend bist du. In der Wahrheit sitzend bist du. In der Glut sitzend bist du. Im Glanze sitzend bist du. Im Ruhme

sitzend bist du. Die Angerufene bist du. Die Satzung bist du. Der Satzung dich, den Satzungen dich. Sitze in den Satzungen". —

„Der Gewinn bist du; dem Gewinne dich; möchte ich gewinnen. Der Erwerb bist du; dem Erwerbe dich; möchte ich erwerben. Das Vermögen bist du; dem Vermögen dich; möchte ich vermögen. Das Gedeihen bist du; dem Gedeihen dich; möchte ich gedeihen. Die Handlung bist du; der Handlung dich; möchte ich handeln. Die Speise (?) bist du; der Speise dich; den Speisen dich; sitze in der Speise". —

„Die Herrschermacht schütze. Die Herrschermacht mache schwellen. Die Herrschermacht belebe. Die Herrschermacht verleihe. Die Herrschermacht festige. Die Herrschermacht bist du. Der Herrschermacht dich. Den Herrschermächten dich. In der Herrschermacht sitze." —

„In alle Irdischen setze ich dich. In alle zum Luftraum Gehörigen setze ich dich. In alle Himmlichen setze ich dich. In alle Götter setze ich dich. In alle Wasser setze ich dich. In alle Kräuter setze ich dich. In alle Bäume setze ich dich. In alle Himmelsgegenden setze ich dich. In alle Zwischengegenden setze ich dich. Sitze im Himmel". —

„Himmelersiegend bist du. Schlachten ersiegend bist du. Vieles ersiegend bist du. Besiegend bist du. Allbesiegend bist du. Jegliches besiegend bist du. Gänzlich besiegend bist du. Besitz ersiegend bist du. Glanz bist du. Strahlend bist du. Aufleuchtend bist du." —

„Als den Nebenbuhler erschlagenden Donnerkeil setze ich dich. Als den Anfeindung erschlagenden Donnerkeil setze ich dich. Als den Feinde erschlagenden Donnerkeil setze ich dich. Als den Zauberer erschlagenden Donnerkeil setze ich dich. Als den Piśāca erschlagenden Donnerkeil setze ich dich. Als den Unholde erschlagenden Donnerkeil setze ich dich. Als den Feinde, Gegner, Nebenbuhler, Asura erschlagenden Donnerkeil des Indra setze ich dich." =

„Die Höhe bist du. Aufgehung bist du. Die Aufgehende bist du. Die Beschreitende bist du. Die Betretende bist du. Die Beschreitung bist du. Die völlig Beschreitende bist du. Die völlig Betretende bist du. Die volle Beschreitung bist du. Die Himmelartige bist du. Der Himmel bist du."—

„In Lebenskraft sitze. In Nahrung sitze. In Reichtum sitze. In Habe sitze. In Wohlfahrt sitze. In dem zum Opfer täuglichen Teil der Erde sitze. Auf dem Rücken des Viṣṇu sitze. In der Fussspur der Iḍā sitze. In der mit Butter Versehenen sitze. In der Strotzenden sitze." —

„Im Saṃvatsara sitze. Im Parivatsara sitze. Im Idāvatsara sitze. Im Udavatsara sitze. Im Vatsara sitze." —

„In der Einen sitze. In den Zehn sitze. Im Hundert sitze. Im Tausend sitze. In der Myriade sitze. In der Million sitze. Im Prayuta sitze. In der Hundertmillion sitze. Im Nyarbuda sitze. In der Billion sitze. In dem Madhya sitze. In dem Padma sitze. In dem Anta sitze. In dem Parārdha sitze." —

„Die Strotzende bist du; dem Strotzenden dich; den Strotzenden dich; in dem Strotzenden sitze. Das Recht bist du; dem Rechte dich; den

Rechten dich; im Rechte sitze. Das Wahre bist du; dem Wahren dich; den Wahren dich; im Wahren sitze. Die Verbindung bist du; der Verbindung dich; den Verbindungen dich; in den Verbindungen sitze. Die Verschlingung bist du; der Verschlingung dich; den Verschlingungen dich; in den Verschlingungen sitze. Der Erfolg bist du; dem Erfolge dich; den Erfolgen dich; sitze in den Erfolgen" [1].

[1] Nur Hir. (mit einigen Abweichungen in den Sprüchen) und Vaikh. stimmen mit Āp. überein. Das Brāhmaṇa, auf welchem diese Ṛṣīṣṭakās sich stützen, ist nicht mehr vorhanden. Die Sprüche aber sind alle dem Kāṭhaka entnommen, und zwar bilden sie hier die zwei Abschnitte XXXIX. 5 und 6. Der zweite Abschnitt (*anuvāka*) beginnt: „Die Höhe bist du." Nach Tālav. liegen hundert Sprüche vor und sollen folglich ebensoviele Ziegel aufgelegt werden. Die Hundertzahl ist in unserem Texte nicht ersichtlich; jedenfalls gehört die von Garbe Note 3 S. 37 erwähnte Formel, die auch Vaikh. hat, hinzu. In dem 4. Paryāya scheinen einige Formeln zu fehlen. — Statt *vendraṃ* (S. 38, Z. 2 der Ausgabe) ist *tvaindraṃ* zu lesen.

XVI. 32.

1. Mit der Formel: „Dieser vor der Schöpfung" [1] legt er die fünfzig „Aushauchträger" auf [2], und zwar nach jeder Himmelsrichtung zehn, und zehn in diagonaler Richtung [2] in die Mitte [3], wobei er in der Mitte anfängt und den je folgenden Ziegel mehr nach aussen auflegt [4].

[1] TS. IV. 3. 2. a—e. [2] Nach TS. V. 2. 10. 3. [3] Nach meiner Ansicht gehört *madhye* zum Vorhergehenden; die diagonale Richtung bezieht sich dann nur auf die mittleren, in nordöstlicher Richtung zu legenden Ziegel. [4] Diese Andeutung, auch bei Hir., steht in Einklang mit dem Wesen des *prāṇa*, der von dem Puruṣa a u s geht.

2. Mit den Formeln: „Die östliche der Himmelsgegenden" [1] legt er die fünfzig „Einhauchträger" [2] in der Weise der „Aushauchträger" auf, mit diesem Unterschiede, dass er die zehn mittleren, in der Diagonale zu legenden Ziegel auflegt, indem er an der Grenze der Agnifeldes anfängt und dann die je folgenden mehr nach innen legt [3].

[1] TS. IV. 3. 3. a—e. [2] Dass die Iṣṭakās, für welche diese Sprüche bestimmt sind, *apānabhṛt* heissen, geht aus keinem Brāhmaṇa hervor (auch XX. 20. 10 werden sie so bezeichnet). Es scheint, dass der Abschnitt TS. IV. 3. 3 für die sogenannten Saṃyats bestimmt ist, vgl. TS. V. 2. 10. 6. So hat es auch das Mān. śrs. VI. 1. 8. 6. Die Sūtras der Taittirīyakas aber verwenden den Abschnitt für die Apānabhṛts, indem sie für die Saṃyats TBr. I. 5. 7 nehmen. [3] In Einklang mit dem Wesen des Apāna.

3. Dann zwölf „Erstreckungen" [1] mit den Formeln: „Aus dem Leben erstrecke den Aushauch. Aus dem Aushauch erstrecke den Einhauch. Aus dem Einhauch erstrecke den Zwischenhauch. Aus dem Zwischenhauch erstrecke die Sehkraft. Aus der Sehkraft erstrecke das Gehör. Aus dem Gehör erstrecke den Geist. Aus dem Geist erstrecke die Stimme.

Aus der Stimme erstrecke das Selbst. Aus dem Selbste erstrecke die Erde. Aus der Erde erstrecke den Luftraum. Aus dem Luftraum erstrecke den Himmel. Aus dem Himmel erstrecke den Svar" [3].

[1] Die Santatis bei Āpastamba ersetzen die Saṃyats des Brāhmaṇa (TS. V. 2. 10. 6). Die Bezeichnung dieser Iṣṭakās ist denn auch bei Baudh., Hir., Vaikh. und Mān. śrs: *saṃyataḥ*, vgl. Bem. 2 zu Sūtra 2. [2] Dem Wortlaut nach ist TBr. I. 5. 7 gemeint. Auffallend ist aber, dass in Kāṭh. XXXIX. 8 : 125. 1—4 dieselben Sprüche (mit einigen Varianten) unmittelbar nach den für die Apānabhṛts (oder Saṃyats) bestimmten, und unmittelbar vor den von Āp. in Sūtra 4 erwähnten angetroffen werden. TBr. wird von Āp. *sakalapāṭhena* gegeben; von Baudh., Hir. und Vaikh. wird dagegen TBr. als bekannt vorausgesetzt, da es bei ihnen heisst: *ity etenānuvākena*.

4. Dann die fünf „Kühe" genannten Ziegel mit den Formeln: „Die Kuh ist die Erde, der Embryo der Neumond, das Chorion sind die Bäume, das Feuer ist das Kalb, das Agnihotra ist die Biestmilch. — Die Kuh ist der Luftraum, der Embryo ist Dhātṛ, das Chorion ist Rudra, der Wind ist das Kalb, die Biestmilch ist der Gharma. — Die Kuh ist der Himmel, der Embryo ist der Donner, die Nachgeburt sind die Gestirne, die Sonne ist das Kalb, die Biestmilch ist der Regen. — Die Kuh ist die Ṛc, der Embryo sind Bṛhat und Rathantara, die Nachgeburt sind Praiṣas und Nivids, das Kalb ist das Opfer, die Biestmilch sind die Dakṣiṇās. — Die Kuh ist der Handwerkerstand, der Embryo ist der Baronenstand, die Nachgeburt ist das Vieh, das Kalb ist der Fürst, die Biestmilch ist der Tribut" [2].

[1] Diese Ziegel nur noch bei Hir. und Vaikh. [2] Die Formeln nach Kāṭh. XXXIX. 8: 125. 4—9. Hir. verwendet dazu MS. II. 13. 15, während Vaikh. die Wahl frei lässt.

5. Nachdem er mit der Formel: „Ihr seid eilend, auf dem Wege gehend; durch Agni's schärfste Schärfe ergreife ich euch durch die Gottheiten" [1] einen männlichen [2] und einen weiblichen [2] Krug mit Wasser gefüllt, und die beiden Krüge mit der Formel: „Schutz seid ihr, Hülle seid ihr. Auf Geheiss des Gottes Savitṛ stelle ich euch, die Süsses enthaltenden (Gewässer) hin" [1] an der Ostseite, die Furche entlang [3], hingestellt hat, wirft er mit der Formel: „Zum Lichte euch beide" Goldstückchen hinein [4].

[1] Aus Kāṭh. XXXIX. 1: 118. 5 fgg. [2] Beruht auf TS. V. 6. 2. 3 (vermutlich ist die *kumbhī* mit zwei brustähnlichen Erhöhungen versehen). [3] Nach TS. l. c. 5. [4] So nur noch Baudh., Hir. und Vaikh.

6. In derselben Weise verfährt er mit den folgenden Krügen, indem er nach jeder Himmelsrichtung, die Furche entlang, je zwei, und in die Mitte vier hinstellt [1]. Zum Ergreifen, zum Hinstellen und zum Hinein-

legen der Goldstückchen in die „Krugziegel" gelten der Reihe nach die folgenden Sprüche [2]:

[1] So dass es im Ganzen zwölf gibt, nach TS. V. 6. 2. 2 (5). [2] Der Übersichtlichkeit halber habe ich den Schluss von XVI. 33. 1 schon hier eingefügt. Alle die Sprüche mit einiger Abweichung aus Kāṭh. l.c.

XVI. 33.

7, 1. Zum ersten Paare: „Ihr seid hell, kraftvoll; durch die Gottheiten des mutigen Indra ergreife ich euch. — Das (göttliche) Recht seid ihr, die Wahrheit seid ihr. Auf Geheiss des Gottes Savitṛ stelle ich euch, die Süsses enthaltenden Gewässer, hin. — Zur Sehkraft euch". — Zum zweiten Paare: „Ihr seid lieblich, übermächtig; durch die Gottheiten der Allgötter ergreife ich euch. — Nebenbuhler und Anfeindung vernichtend seid ihr; auf Geheiss des Gottes Savitṛ stelle ich euch, die Süsses enthaltenden Gewässer, hin. — Zum Samen euch." — Zum dritten Paare: „Du bist der Oberherr, der Machtvolle [1]; durch die Gottheiten der Ādityas ergreife ich euch. — Unholde und Feinde erschlagend seid ihr; auf Geheiss des Gottes Savitṛ stelle ich euch, die Süsses enthaltenden Gewässer, hin. — Den Nachkommen euch." — Zum vierten Paare: „Ihr seid den Baronenstand tragend, machtvoll; durch das heilige Wort des Mitra und Varuṇa ergreife ich euch durch die Gottheiten. — Gutes seid ihr, Wertes seid ihr; auf Geheiss des Gottes Savitṛ stelle ich euch, die Süsses enthaltenden Gewässer, hin. — Zur Glut euch." — Zu den vier mittleren: „Ihr seid im Stalle wohnend, hoch stützend; durch das heilige Wort des Bṛhaspati ergreife ieh euch durch die Gottheiten. — Die Vergangenheit seid ihr, die Zukunft seid ihr; auf Geheiss des Gottes Savitṛ stelle ich euch, die Süsses enthaltenden Gewässer hin. — Zur Gesundheit euch" [2].

[1] Statt *adhipati sthaujasvān* hat Kāṭh. das von mir übersetzte: *adhipatir asy ojasvān*, Hir. und Vaikh. dagegen: *adhipatnī stha tejasvinīḥ* (*sthaujasvinīḥ*). [2] Vgl. Bem. 2 zu XVI. 32. 6.

2. Über jedem der hingestellten Krüge spricht er einen der Verse aus, deren erster anfängt: „Die goldfarbigen" [1].

[1] TS. V. 6. 1. a—n; ein Vers ist überschüssig, diesen nimmt Baudh. (und Vaikh. erlaubt dies) zum Hinstellen der Krüge.

3. In die Mitte [1] der „Krugziegel', setzt er [1] mit dem Verse: „Im Himmel halte dich" [2] einen dem Bṛhaspati geweihten [1], aus wildem Reis [3] in Milch gekochten [3] Reisbrei [1] auf,

[1] Beruht auf TS. V. 6. 2. 5. [2] TS. V. 6. 1. 0. [3] Beruht auf MS. III. 4. 10: 57. 16 fgg.

4. und (er spricht über) dem aus wildem Reis gekochten (Caru, nachdem er hingestellt ist) [1] die beiden Verse aus: „Die einen kommen

zusammen" u.s.w. [2] und: „Der Goldfarbige ist er und der Goldige, der Herr der Gewässer ist der Goldfarbige, vom goldnen Schosse her sich niedergelassen habend. Gold schenkend verleihen sie ihm Nahrung" [3].

[1] Ich vermute, dass *abhimantrayate* zu supplieren ist. [2] TS. II. 5. 12. q, in diesem Zusammenhang aber eher nach der MS. II. 13. 1, wo der nächstfolgende Vers unmittelbar anschliesst. [3] Das Ganze nur in Āp.

5. Mit den Formeln: „Der neunversige Stoma, o Agni, ist dein Haupt; der, o Agni, sei mein Haupt. Die beiden fünfzehnversigen Stomas, o Agni, sind deine Arme; die seien, o Agni, meine Arme. Der siebzehnversige Stoma, o Agni, ist dein Rumpf; der sei, o Agni, mein Rumpf. Die beiden einundzwanzigversigen Stomas, o Agni, sind deine Schenkel; die seien, o Agni, meine Schenkel. Die beiden siebenundzwanzigversigen Stomas, o Agni, sind deine Kniee; die seien, o Agni, meine Kniee. Der dreiunddreissigversige Stoma ist, o Agni, dein Fussgestell; der sei, o Agni, mein Fussgestell" [1] legt er (die neunversigen Ziegel) [2] auf das Haupt, die beiden Flügel, die Mitte und den Schwanz auf [3].

[1] Kāṭh. XXXIX 3: 120. 1—4. [2] So (*trivṛdiṣṭakāḥ*) bezeichnet Hir. diese Ziegel. [3] Wie viel Ziegel dies sind, geht nicht aus dem Texte hervor. Jedenfalls ist aber *copadadhāti* statt *vopadadhāti* zu lesen. Nach Hir. werden sie auf das Haupt, auf die beiden Flügel, auf den Rumpf, auf den Schwanz, auf die beiden Hüfte und auf die beiden Schulter gelegt. Das deutet auf eine Neunzahl. Die Formeln stehen damit in Einklang, wenn man annimmt, dass die im Dual verfassten je zweimal zur Verwendung kommen.

6. Über jedem Ziegel, nachdem er aufgelegt worden ist, spricht der Opferveranstalter, vor demselben stehend, dieselben Formeln aus, wobei er aber jedesmal statt: „der sei mein Haupt" u.s.w. sagt: „Dadurch schütze mich" [1].

[1] Nach Kāṭh. l. c. Z. 5.

7. Nachdem er mit der Formel: „Zu dir, o Agni, dem Stiere, dem Einsichtsvollen" [1] den „Stierziegel" [2] aufgelegt hat, überdeckt er mit den zwei Versen: „Fülle den Raum ... (u.s.w. wie XVI. 14. 9) ... gesetzt. — Diese seine ... (u.s.w. wie l. c.) ... des Himmels" [3] den übrig gebliebenen Raum dieser Schicht mit einer unbegrenzten Anzahl „raumfüllender" Ziegeln [4].

[1] TS. V. 7. 2. a. [2] Dieser, durch den Umriss eines Stieres gekennzeichnete Ziegel (vgl. Baudh. XXX. 6: 399. 4) wird nach TS. V. l. c. in jeder Schicht aufgelegt, vgl. XVII. 1. 10; 2. 7; 2. 13; 9. 3. [3] Vgl. XVI. 14. 9. [4] Kann dies auf TS. V. 5. 6. 2—3 beruhen?

XVI. 34.

8, 1. Die Aussage in der heiligen Überlieferung [1]: „Er bringe alle

Formen auf den Ziegeln an" bezieht sich auf die Linien (die in dieselben einzuritzen sind).

[1] TS. V. 7. 8. 3.

2. Es wird ja überliefert [1]: „Die (Ziegel mit den) nach recht gewendeten (Linien) lege er im Süden auf, die (mit den) nach links gewendeten im Norden, die mit den geraden Linien hinten (d. h. im Westen) und vorne (d.h. im Osten), die mit den drei Linien in der Mitte [2].

[1] Diese Worte scheinen mir zu Sūtra 2 zu gehören. [2] Die Quelle ist vermutlich MS. III. 4. 7: 54. 6, aber nur teilweise, zu vergl. ist ŚBr. X. 2. 1. 8, 10, 11. Hir. und Vaikh. bieten (ohne *vijñāyate ca*): *dakṣiṇāvṛto dakṣiṇata upadadhāty uttarataḥ savyāvṛta ṛjulekhāḥ paścāt purastāc ca bhavanti tryālikhitā madhye*. Ferner vgl. Baudh. XXX. 6: 398. 6 fgg., Mān. śrs. VI. 1. 8. 10.

3. Nachdem er ein Stückchen Gold auf die Schicht gelegt hat [1], berührt er sie mit dem „das Gelingen der Schicht" genannten Verse: „Einsicht, Einsichtlosigheit" [2].

[1] So auch Hir. und Vaikh.; ältere Quelle vielleicht ŚBr. X. 1. 3. 7. [2] Beruht auf TS. V. 5. 4. 4. Die Bezeichnung des Verses: *citikḷpti* nicht in dem Brāhmaṇa, wohl schon in Baudh.

4. Dann berührt er sie mit den (folgenden acht als) „Selbstschichtung" [1] (bezeichneten Versen): [2] „Was von dir, o Agni, geschichtet und was ungeschichtet, was zu wenig oder was hier zu viel ist, die Allgötter, die Angirasen, sollen es schichten, die Ādityas sollen deine Schicht voll machen" (1). „Die sieben Scheite die du hast, o Agni" u.s.w. (2). „Einsicht, Einsichtlosigkeit" u.s.w. (3). „Möchten wir reich an Besitz sein, dem Opfer, der Opfergabe gewachsen. Möge der Pressstein über der Ranke des Soma erklingen [3], möchten wir Indra mit dem gekelterten Soma beschenken" (4). „Verleih' uns Wohlfahrt, Jātavedas, Anteil an Nahrung, Süsses enthaltenden, lieblichen. Wir wollen das Opfer herstellen, wir wollen den Soma keltern; möchten wir durch das Opfer dich, Indra, anlocken" (5). „Wir haben dich als den Herrn vernommen, o Schätzeherr der Schätze; verleih' mir Kühe und Rosse enthaltenden reichlichen Wohlstand, o Agni, Gold und Nahrung enthaltenden" (6). „Es sollen dir Himmel und Erde Milch melken; die Wasser enthaltende Boa-schlange soll zu dir hergehen; durch Prajāpati sättige ich den Körper; nicht leer (sei) mein Körper" (7). „Rudra, der im Feuer wohnt, der in den Wassern, in den Kräutern, Rudra, der in alle Wesen eingedrungen ist, diesem Rudra sei Huldigung dargebracht, ihr Götter" (8).

[1] Der Singular ist auffallend, vgl. aber XVI. 21. 6. a. E.; Vaikh. hat *svayaṃcitibhiḥ*. [2] Alle aus Kāṭh. XL. 5: 138. 15—139. 10. Die in TS. vorhandenen Verse gibt Āp. natürlich in *pratīka*. Der letzte Vers, TS. V. 5. 9. i, wird hier vollständig gegeben, weil das Wort *devāḥ* am Ende in TS. fehlt. [3] Übersetzt nach Kāṭh. (*aṃśum*).

5. Nördlich steht ein schwarzes [1] oder ein braunes [2] Ross.

[1] So TS. V. 7. 1. 1. [1] So Kāṭh. XXII. 8: 64. 17.

6. Nachdem er dieses von hinten angefasst hat [1], holt er Schutt vom Cātvāla und breitet diesen mit dem an Vaiśvānara gerichteten Verse: „Agni, gesucht" über die Schicht aus [2].

[1] Nach TS. V. 7. 1. 2, vgl. XVI. 21. 11—12. [2] Vgl. Bem. 2 und 3 zu XVI. 15. 1.

7. Damit ist die (erste) Schicht vollendet.

XVI. 35.

1. Jedesmal nachdem er eine Schicht aufgelegt hat, bringt er auf dieselbe Schmalzspenden dar mit den folgenden sechs Versen [1]: „Das Feuer, das in dem Wasser, das in Vṛtra, das in dem Menschen und im Steine ist, das eingedrungen ist in sämmtliche Geschöpfe, diesen Feuern sei diese Spende dargebracht (1). Das Feuer, das in dem Soma, das in den Kühen ist, das in die Vögel eindrang, in die Hirsche, das eindrang in die Zwei- und in die Vierfüssler, diesen Feuern sei diese Spende dargebracht (2). „Agni, gesucht" u.s.w. (3). Das Feuer, durch welches sie des Indra Streitwagen zustande brachten (?), Agni, der allen Männern und allen Göttern angehört, der weise, vermögende, mächtige, unbetrügbare, diesen Feuern sei diese Spende dargebracht (4). Das Feuer, das man Spendeësser und das man Begierde nennt, das man den Spender nennt und den Empfänger, der aller Götter höchster Gott ist, entstanden aus der Hitze, diesen Feuern sei diese Spende dargebracht (5). Ihm, dessen Nahrung der Stier, dessen Nahrung die Kuh ist" u.s.w. (6).

[1] Dieser Ritus nur noch in Hir. und Vaikh. [2] Alle Verse (mit einer Variante) aus Kāṭh. XL. 2: 136. 5 fgg., XL. 3: 137. 1—2, MS. II. 13. 3. — In diesem Zusammenhang hat Hir. (die wohl auch für Āp. gültige) Vorschrift: „In dieser Weise werden im Verfolg die Handlungen vom Auflegen des Stierziegels (XVI. 33. 7) an, am Schlusse jeder Schicht verrichtet".

2. Mit dem an Agni dhāmacchad gerichteten Verse: „O Agni, reichliche" [1] beopfert er jede Schicht nach deren Auflegung [2].

[1] TS. III. 1. 11. aa, in diesem Zusammenhang ist aber eher an MS. III. 13. 11: 162. 3 zu denken. Nach Hir. und Vaikh. ist dieser Vers immer als zweiter zu verwenden, anschliessend an den unter Sūtra 4—5 erwähnten. [2] Beruht offenbar auf ŚBr. X. 1. 3. 8, wo der Vers an Agni dhāmacchad erwähnt wird. Diese Bezeichnung passt nicht zu TS. l. c. — Hir. und Vaikh. stimmen mit Āp. überein.

3. Nach einigen spricht er bloss den Vers vor der Schicht stehend [1].

[1] Dies könnte aus ŚBr. l. c. am Ende gefolgert sein, oder die Quelle ist ein jetzt verlorenes Carakabrāhmaṇa, gegen welches das ŚBr. polemisiert.

4. Es ist (in der heiligen Überlieferung) gesagt (und das Gesagte hat

hier Geltung): „Mit einem an Agni gerichteten Gāyatrīverse berühre er die erste Schicht" [1].

[1] TS. V. 7. 1. 1: „Mit einer an Agni gerichteten Gāyatrī berühre er die erste Schicht, mit einer Triṣṭubh die zweite, mit einer Jagatī die dritte, mit einer Anuṣṭubh die Vierte, mit einer Paṅkti die fünfte."

5. Die folgenden Verse sind (zu diesem Zwecke) überliefert: „Agni, führe die Götter hierher, der du die Kenntnis hast, zum frommen Opferer. Du bist unser verehrungswürdiger Hotṛ (1). Mit grosser Ehrfurcht sind wir zu dem Jüngsten gekommen, der, entzündet, hell leuchtet in seiner Wohnung, hellscheinend zwischen dem ausgebreiteten Himmel und der Erde: zum Jüngsten, dem wohlgeopferten, allwärts hingewandten (2). Dich, den einsichtsvollen, der du den Gottesdienst zustande bringst, Agni, den Hotṛ, den Lenker des Gebets, dich und keinen anderen als dich erwählen sich die Männer als gleichen für geringe und grosse Opfergaben (3). In Manu's Weise... (u.s.w. wie VII. 7. 1)... zu Liebe (4). Denn der allen freundliche Agni gibt den Menschen den Renner, Agni gibt den zum Reichtum Dienstfertigen. Dieser, zufriedengestellt, kommt zu Besitz; den Lobsängern bringe frische Kraft" (5) [1].

[1] Obschon alle Verse TBr. III. 11. 6. 2—4 verzeichnet sind, geben sowohl Āp. wie Hir. sie in extenso. Vaikh. dagegen zitiert nur den Anfang: *agne devāṃ ihā vaha jajñāna ity āgneyyā gāyatryā prathamāṃ citim abhimṛśed uttarayā triṣṭubhā dvitīyām* u.s.w. — Eben diese Verse sind aber in einem einen Anhang zum Cayana bildenden Kapitel des Kāṭh. (XXXIX. 3) vorhanden, welchem Texte ich hier und da gefolgt bin.

6. Sechs Upasads (gibt es bei der Altarschichtung).

7. In je zwei Tagen bringt er die Upasadspende mit einem der dazu bestimmten Sprüche dar [1].

[1] Das zugrunde liegende Opferparadigma kennt ja nur drei Upasads. An den ersten zwei Upasadtagen verrichtet er also die Spende nach XI. 3. 12, an den zwei nächstfolgenden nach XI. 4. 5 (a), an den zwei letzten nach XI. 4. 5 (b).

8. Den Upasads gemäss verrichtet er die Schichtung [1].

[1] Also auf jeden Upasadtag fällt e i n e Schicht.

9. Die letzte Schicht erstreckt sich auf zwei Tage [1].

[1] Dass so (gegen Garbe) zu trennen ist, geht aus einer Vergleichung mit XVII. 26. 5—6 und Hir. (Vaikh.) hervor: *anūpasadaṃ cinoty, anvaham ekaikā citir, dvyaham uttamā.* Zu vergl. XVII. 3. 1 mit XVII. 4. 9 und XXI. 4. 11.

10. Während dieser Upasadtage geniesst der Opferveranstalter als Fastenspeise dreimal die aus vier, dreimal die aus drei, dreimal die aus zwei Zitzen und einmal die aus e i n e r Zitze gemolkene Milch [1].

[1] Wie diese *vratāni* über die sechs Upasadtage zu verteilen sind, ist nicht recht deutlich, vgl. XI. 4. 10. Hir. hat besser begreiflich: *trīṇi catustanāni vratāni bhavanty, evaṃ tristanāni dvistanāny ekastanāni.*

11. Nachdem er den nachmittäglichen Pravargya und die daran sich anschliessende Upasad verrichtet hat, führt man das weisse Ross[1] (nach rechts hin um den Altar)[2] herum[3], und bringt dann die Nacht zu.

[1] Vgl. XVI. 21. 5. Was mit dem schwarzen Ross (XVI. 34. 5) geschieht, wird nicht angegeben. [2] So Hir. und Vaikh. [3] Die ältere Quelle dieser Vorschrift ist mir unbekannt. — Hier schliesst der erste Upasadtag ab, vgl. XVI. 21. 2.

Siebzehntes Buch

Die Schichtung des Hochaltars, Fortsetzung

XVII. 1.

1. Nachdem er am folgenden Morgen (am zweiten Upasadtage also) den vormittäglichen Pravargya und die daran sich anschliessende Upasad verrichtet hat, schichtet er die z w e i t e Schicht.

2. Mit den Formeln: „Festen Sitz habend"[1] legt er die fünf Aśvinziegel[2] auf[3].

[1] TS. IV. 3. 4. a—e. [2] Nach jeder Himmelsrichtung einen und einen in die Mitte, und so immer im Verfolg. [3] Beruht auf TS. V. 3. 1. 1.

3. Mit den Formeln: „Zugleich mit den Jahreszeiten"[1] legt er unmittelbar nach den Aśvinziegeln die fünf Ziegel der Jahreszeiten auf[2].

[1] TS. IV. 3. 4. f. [2] Nach TS. V. 3. 1. 1—2.

4. Mit den Formeln: „Meinen Aushauch schütze"[1] legt er unmittelbar nach den zuletzt genannten Ziegeln die fünf „Aushauchschützer" auf[2].

[1] TS. IV. 3. 4. g. [2] Nach TS. V. 3. 1. 2.

5. Mit den Formeln: „Mach strotzen das Wasser"[1] legt er die fünf „Wasserziegel" auf[2], sie, ehe er sie hinlegt, jedesmal nach rechts herum um den Altar herumtragend[3].

[1] TS. IV. 3. 4. h. [2] Im Brāhmaṇa (TS. V. 3. 1. 3) heissen sie „die Regengebenden Ziegel." [3] Nach TS. V. 1. c.

6. Mit den zwei Formeln: „Des Windes Gang bist du. Du bist der Windgang des Götter"[1] legt er die zwei „Gangziegel" auf[2].

[1] TS. IV. 4. 6. f. [2] Vgl. Bem. 2 zu XVI. 24. 8.

7. Mit den zwei Formeln: „Śukra und Śuci sind die zwei Sommermonate"[1] legt er die zwei Monatsziegel auf[2]. Erst nach Hinlegung der b e i d e n wird die Formel: „Durch diese Gottheit" u.s.w. ausgesprochen[2].

[1] TS. IV. 4. 11. b. [2] Vgl. Bem. 2 und 3 zu XVI. 24. 9.

8. a. Mit den fünf Formeln: „Das achtzehnmonatliche Kalb ist die Art"[1] legt er fünf Ziegel[2] auf die rechte Hüfte[3]; mit den fünf Formeln: „Der vierjährige Stier ist die Art"[1] fünf auf die linke Hüfte[3]; mit der Formel: „Der Ziegenbock ist die Art"[1] einen auf die rechte Schulter[3]; mit der Formel: „Der Widder ist die Art"[1] einen auf die linke Schulter[3]; mit der Formel: „Der Tiger ist die Art"[1] einen auf den rechten Flügel[3]; mit der Formel: „Der Löwe ist die Art"[1] einen auf den linken Flügel[3]; oder dieses umgekehrt[4]; mit der Formel: „Der Mensch ist die Art"[1] einen in die Mitte[3].

[1] TS. IV. 3. 5. [2] Dies sind die Vayasyaziegel: TS. V. 3. 1. 3 (im ŚBr. *chandasya*). [3] Beruht auf TS. V. 3. 1. 5. [4] So nur Āp.; Quelle unbekannt.

8. b. Mit den vier Formeln: „Die Stütze ist die Art"[1] legt er vorne vier nach Westen gerichtete Vayasyaziegel[2] auf.

[1] TS. IV. 3. 5. am Ende. [2] Diese Ziegel sind also einer Art mit der in Sūtra 8. a genannten. Baudh. bezeichnet diese vier in Übereinstimmung mit TS. V. 3. 1. 5 als *mūrdhanvatīḥ;* diese Bezeichnung war vom Verfasser des Brāhmaṇa wohl für alle Vayasyas bestimmt.

9. Es ist (in der heiligen Überlieferung) gesagt[1] (und das daselbst Gesagte hat in diesem Zusammenhang Geltung): „Wem er wünscht, dass er Viehlos sei, für den lege er erst die Vayasyas und nachher die „Wasserziegel"[2] auf; wem er wünscht, dass er im Besitze von Vieh sei, für diesen umgekehrt."

[1] TS. V. 3. 1. 4. [2] Vgl. oben, Sūtra 5.

10. Die Schicht schliesst ab mit den Handlungen vom Auflegen des Stierziegels an[1].

[1] Es finden also die unter XVI. 33. 8—35. 5 erörterten Handlungen statt.

11. Nachdem er am folgenden Morgen den vormittäglichen Pravargya und die sich daran anschliessende Upasad begangen hat, schichtet er die dritte Schicht.

12. Nachdem er den (zweiten) von Natur durchlöcherten Stein[1] mit dem Verse: „Indra und Agni sollen den nicht schief gehenden"[2] berührt und vom Rosse hat beschnuppern lassen[1], legt er ihn, zusammen mit dem unwissenden Brahmane in die Mitte des Altars auf, mit den Formeln: „Viśvakarman soll dich auf den Rücken des Luftraums hinstellen"[3] und mit dem heiligen Worte: „bhuvar"[4].

[1] Vgl. XVI. 23. 1, XVII. 3. 8. [2] TS. IV. 3. 6. a. [3] TS. l. c. b. [4] Vgl. Bem. 2 und 6 zu XVI. 23. 1.

13. Er bringt eine Schmalzspende über dem durchlöcherten Stein dar mit dem Verse: „Ich opfere die Einsicht mit dem Geiste mit Schmalz", und hält über dem Steine den Atem ein[1].

[1] Vgl. XVI. 23. 2. — Der *vyāna* ist die Zwischenstufe zwischen Aus- und Einhauch.

14. Mit der Formel: „Licht bist du, Licht gib mir, den Luftraum gib mir, vor dem Luftraum schütze mich" legt er den goldnen Ziegel auf [1].

[1] Vgl. XVI. 23. 8 mit Bem.

15. Mit der Formel: „Der unter dem Himmel befindliche Raum, der Luftraum, von Brahman durchdrungen" [1] legt er den Kreisziegel auf [2].

[1] TS. IV. 4. 5. d. [2] Vgl. XVI. 23. 9 mit Bem.

16. Zu diesem Zeitpunkte die „Samenergiesser" für einen Opferveranstalter mittleren Alters [1].

[1] Vgl. XVI. 24. 3—4.

17. Mit der Formel: „Viśvakarman soll dich auf den Rücken des Luftraums hinstellen, dich, den Lichtvollen" [1] legt er den „Alllichtziegel" auf [2].

[1] TS. IV. 4. 6. b. [2] Vgl. XVI. 24. 7.

18. Mit den Formeln: „Des Luftraums Gang bist du, du bist der Luftraumgang der Götter" [1] legt er die zwei „Gangziegel" auf [2].

[1] TS. IV. 4. 6. g. h. [2] Vgl. XVI. 24. 8.

XVII. 2.

1. Mit den zwei Formeln: „Nabhas und Nabhasya sind die zwei Regenmonate; Iṣa und Ūrj sind die zwei Herbstmonate" [1] legt er die vier Monatsziegel auf. Über je zweien wird die Formel: „Durch diese Gottheit" u.s.w. ausgesprochen [2].

[1] TS. IV. 4. 11. c, d. [2] Vgl. XVI. 24. 9.

2. Mit den fünf Formeln: „Die Herrscherin bist du, die östliche Himmelsgegend" [1] legt er die fünf Himmelsgegendziegel auf [2], in jeder Richtung einen, einen in die Mitte.

[1] TS. IV. 3. 6. c. [2] Beruht auf TS. V. 3. 2. 2.

3. Nachdem er mit den zehn Formeln: „Mein Leben beschütze" [1] vorne die zehn Aushauchziegel aufgelegt hat [2],

[1] TS. IV. 3. 6. d. [2] Beruht auf TS. V. 3. 2. 2—3.

4. legt er die sechsunddreissig Bṛhatīziegel [1] auf, und zwar mit den zwölf Formeln: „Mass bist du" [2] zwölf südlich [3], mit den zwölf Formeln: „Die Erde ist dein Metrum" [2] zwölf hinten [3], mit den zwölf Formeln: „Die Gottheit ist Agni" [2] zwölf links [3] (d. h. nördlich).

[1] Der Name in keinem Brāhmaṇa; im ŚBr. heissen sie *chandasya*. [2] TS. IV. 3. 7. a. [3] Beruht auf TS. V. 3. 2. 4.

5. Mit den sieben Formeln: „Das Haupt bist du, der Fürst" [1] legt er vorne sieben nach Westen gerichtete Vālakhilyas [2], mit den sieben Formeln: „Die Lenkerin bist du, der Fürst" [1] hinten [2] sieben nach Osten gerichtete auf.

[1] TS. IV. 3. 7. b. [2] Beruht auf TS. V. 3. 2. 5.

6. a. In diagonaler Richtung für einen Opferveranstalter, den er hasst [1].

[1] Beruht auf MS. III. 2. 9.: 30. 12. — Die Satztrennung in der Textausgabe ist irrig.

6. b. Mit den Formeln: „Dem Geheiss dich. Der Unterlage dich. Der Tiefe dich. Der Meeresflut dich. Der Rüstigkeit dich. Dem Besitze dich. Dem Flusse dich. Dem Ozean dich. Dem Sarasvat dich. Dem Allumfassenden dich. Dem Wohlstand dich. Dem Luftraum dich" [1] die zwölf Ziegel der Wesenheiten [2].

[1] Kāṭh. XL. 4.: 137. 20 mit Anlehnung an MS. III. 12. 12. [2] Die Bhūteṣṭakās werden TS. V. 6. 3. 1 erwähnt, aber in der Saṃhitā scheinen die dazu gehörigen Sprüche zu fehlen. Daher entnimmt Āp. sie dem Kāṭhaka. Hir. und Vaikh. weisen als Sprüche TS. I. 8. 13. i an. Weshalb diese Ziegel zu diesem Zeitpunkte einzufügen sind, geht ebensowenig aus dem Brāhmaṇa hervor. Baudh. X. 46 hat sie in der fünften Schicht, ebenfalls mit TS. I. 8. 13. i.

7. Die Schicht schliesst ab mit den Handlungen vom Auflegen des Stierziegels an [1].

[1] Vgl. Bem. zu XVII. 1. 10.

8. Nachdem er am folgenden Morgen den vormittäglichen Pravargya und die sich dabei anschliessende Upasad begangen hat, schichtet er die vierte Schicht.

9. Nachdem er mit den zwei Abschnitten [1], welche anfangen: „Der neunversige Stoma ist der Schnelle" und: „Des Agni Anteil bist du" in der Weise wie dies in dem Brāhmaṇa [2] dargelegt ist, (die Akṣṇayāstomīyaziegel) aufgelegt hat, legt er mit der Formel: „Der Luftraum bist du, dem Luftraum dich" [3] die beiden „Gangziegel" auf.

[1] TS. IV. 3. 8 und 9. [2] Nach TS. V. 3. 3: an der Ostseite mit der 1. Formel von TS. IV. 3. 8, dann ebendaselbst mit der 4., 10., und 13.; an der Südseite mit der 3., 6., 11., und 15. Formel dieses Abschnittes; an der Westseite mit der 7., 8., 12., und 14. Formel, an der Nordseite mit der 2., 5., 9., und 16. Dann folgen die mit TS. IV. 3. 9 hinzulegenden: an der Ostseite mit der 1. und 6. Formel von IV. 3. 9 und der 18. von IV. 3. 8; an der Südseite mit der 3., 7., 9.; an der Westseite mit der 4., 5., 10., und an der Nordseite mit der 2. und 8. von IV. 3. 8 and dann daselbst einen mit der 17. Formel von TS. IV. 3. 8. [3] TS. IV. 4. 6. h.; vgl. XVI. 24. 8 und XVII. 1. 18.

10. Mit den zwei Formeln: „Sahas und Sahasya, die beiden Wintermonate" [1] die zwei Monatsziegel; über den beiden wird nur einmal die Formel: „Durch diese Gottheit" u.s.w. gesprochen [2].

[1] TS. IV. 4. 11. e. [2] Vgl. XVI. 24. 9. XVII. 2. 1.

11. Mit den Formeln: „Mit einem Verse haben sie das Lob gehalten" [1] die siebzehn „Schöpfungsziegel" [2].

[1] TS. IV. 3. 10. [2] Beruht auf TS. V. 3. 4. 7.

12. Mit den fünfzehn Versen: „Diese hier, die zuerst aufleuchtete"[1] die sechzehn[2] „Aufleuchtungsziegel"[3].

[1] TS. IV. 3. 11. [2] Die Zahl sechzehn (so auch Vaikh.) ist rätselhaft. Baudh. und Hir. haben, wie sich erwarten lässt: „fünfzehn". Nach Tālav. wird zum sechzehnten Ziegel der Vers TS. I. 4. 33 genommen. [3] Beruht auf TS. V. 3. 4. 7.

13. Die Schicht schliesst ab mit den Handlungen vom Auflegen des Stierziegels ab[1].

[1] Vgl. Bem. zu XVII. 1. 10.

XVII. 3.

1. Nachdem er am folgenden Morgen den vormittäglichen Pravargya und die daran sich anschliessende Upasad begangen hat, schichtet er die f ü n f t e Schicht.

2. Mit dem Verse: „Agni, stosse unsere schon geborenen Gegner fort"[1] legt er (einen „gegnerfreien" Ziegel) vorne[2] auf[2]; mit dem Verse: „Mit Gewalt die schon geborenen"[1] (einen zweiten) hinten[2]; mit der Formel: „Der vierundzwanzigversige Stoma"[1] (einen vierten) links[2].

[1] TS. IV. 3. 12. a—d. [2] Beruht auf TS. V. 3. 5. 1—2.

3. Nachdem er auf den (als fünften aufzulegenden) Ziegel etwas Schutt geschoben hat, legt er den mit dem Schutte versehenen[1] in die Mitte des Agni auf, mit der Formel: „Der Erde Schutt bist du"[2].

[1] Beruht auf TS. V. 3. 5. 2. [2] TS. IV. 3. 12. e.

4. Mit den vierzig Formeln: „Der Lauf ist das Versmass, der Raum ist das Versmass"[1] legt er die vierzig Virājziegel[2] auf, in jeder Richtung zehn, in die Quere[2].

[1] TS. IV. 3. 12. f. [2] Beruht auf TS. V. 3. 5. 3—4.

5. Mit den Formeln: „Der Strahl bist du; zum Wohnsitz dich; belebe den Wohnsitz"[1] legt er die „Stomaverteiler" auf[2], in jeder Richtung sieben[2], die übrigen[3] in die Mitte[2].

[1] TS. IV. 4. 1. [2] Beruht auf TS. V. 3. 5. 5. [3] Also die mit IV. 4. 1. e.

6. Mit den Formeln: „Die Herrscherin bist du, die östliche Himmelsgegend"[1] legt er die fünf „im Himmelsgewölbe sitzenden"[2] Ziegel auf, in jeder Richtung einen, einen in die Mitte.

[1] TS. IV. 4. 2. a—e; die Verwendung des 6. Yajus wird nicht angegeben. [2] Beruht auf TS. V. 3. 7. 1.

7. Nachdem er Schutt über dieselben geschoben hat[1], legt er darüber mit den Formeln: „Vorne dieser goldhaarige"[2] die fünf „fünfwulstigen" Ziegel auf, im Geiste an den persönlichen Feind des Opferveranstalters denkend[3], den letzten hinten, in östlicher Richtung[4].

[1] Beruht auf ŚBr. VIII. 6. 1. 22. [2] TS. IV. 4. 3. a—e; wie f verwendet wird, geht aus keiner Quelle hervor. [3] Die Interpunktion in Garbe's Texte ist irrig. Übrigens stützt sich die Vorschrift auf das Brāhmaṇa: TS. V. 3. 7. 2. [4] Nach TS. l. c. 3.

8. Nachdem er den von Natur durchlöcherten Stein [1] mit der Formel: „In den Sitz des Lebens setze ich dich" [2] berührt [3] und von dem Rosse hat beschnuppern lassen [4], legt er ihn zusammen mit dem ungelehrten Brahmane [5] in die Mitte des Hochaltars auf, mit der Formel: „Der oberste Gott soll dich hinsetzen" [6] und mit dem heiligen Worte „suvar" [7].

[1] Die dritte und letzte, vgl. XVI. 23. 1, XVII. 1. 12. [2] TS. IV. 4. 3. g. [3] Dieses beruht nicht auf einem Brāhmaṇa. [4] Vgl. Bem. 3 zu XVI. 23. 1. [5] Vgl. ib. Bem. 4. [6] TS. IV. 4. 3. h. [7] Beruht auf TS. V. 5. 5. 3 (vgl. XVI. 23. 1, XVII. 1. 12).

9. Nachdem er über dem durchlöcherten Stein eine Schmalzspende mit dem Verse: „Ich opfere die Einsicht" dargebracht und über demselben eingeatmet hat [1], legt er auf den nördlichen (d. h. linken) Schulterteil [2] die Vikarṇī [3] auf, mit dem Verse: „Er schnaubte wie ein Ross" [4].

[1] Vgl. XVI. 23. 2 (und XVII. 1. 13). [2] TS. V. 3. 7. 4 heisst es nur: „nördlich". [3] Wie die *maṇḍaleṣṭakā* und die *ṛṣabheṣṭakā*, so ist die *vikarṇī* ein mit einer eingeritzten Figur versehener Lehmziegel. Nach dem Mahāgnisarvasva (zu Baudh. XXX. 6: 399. 4) ist es eine *viśākhakarṇī strī*. [4] TS. IV. 4. 3. i.

10. Über diese zwei legt er keine anderen Ziegel hin [1].

[1] Aus TS. V. 3. 7. 3: „er lege keinen späteren (*uttarā*) Ziegel (auf diese beiden) auf; wenn er es täte, so würde er des Opferveranstalters Hauch (welchem ja der durchlöcherte Stein gleichgesetzt wird) und Lebensdauer (welcher die Vikarṇī gleichgesetzt wird) zudecken (verstopfen)" geht hervor, dass *te nānyābhir* zu trennen ist.

XVII. 4.

1. Mit der Formel: „Der Himmel bist du, den Himmel gib mir. Den Himmel gib, vor dem Himmel schütze mich" [1] legt er den goldnen Ziegel auf [2].

[1] TS. V. 7. 6. c[c]. [2] Beruht auf TS. l. c. 2—3, und vgl. XVI. 23. 8, XVII. 1. 14.

2. Mit der Formel: „Der unbesiegbare Himmel, von Nektar durchdrungen" [1] den Kreisziegel [2].

[1] TS. IV. 4. 5. e. [2] Beruht auf TS. V. 3. 9. 2, und vgl. XVI. 23. 9, XVII. 1. 15.

3. Zu diesem Zeitpunkte einen „Samenergiesser" für einen bejahrten Opferveranstalter [1].

[1] Vgl. XVI. 24. 4.

4. Mit der Formel: „Prajāpati soll dich auf den Rücken des Himmels stellen, dich den leuchtenden" [1], den Alllichtziegel [2].

[1] TS. IV. 4. 6. c. [2] Beruht auf TS. V. 3. 9. 2, und vgl. XVI. 24. 7, XVII. 1. 17.

5. Mit der Formel: „Tapas und Tapasya sind die zwei Monate der kühlen Jahreszeit" [1] die zwei Monatsziegel [2]. Erst nachdem die beiden hingelegt sind, wird die Formel: „Durch diese Gottheit" u.s.w. über denselben gesagt [3].

[1] TS. IV. 4. 11. f. [2] Beruht auf TS. V. 4. 2. 1, und vgl. XVI. 24. 9, XVII. 2. 1. [3] Vgl. Bem. 3 zu XVI. 24. 9.

6. Mit den zwei Formeln: „Der Götter Gang bist du, du bist der Göttergang der Götter" [1] die zwei „Gangziegel" [2].

[1] Aus MS. III. 8. 13 oder Kāṭh. XXII. 5. [2] Vgl. XVI. 24. 8, XVII. 1. 18.

7. In der Überlieferung einiger [1] gilt die folgende Reihenfolge: die Gangziegel, die Monatsziegel, der Alllichtziegel, der Samenergiesser, der Goldziegel, der Kreisziegel, die Vikarṇī und der von Natur durchlöcherte Stein.

[1] Wer die „einigen"sind, ist nicht mit Sicherheit zu ermitteln, zu vergl. ist vielleicht ŚBr. VIII. 7. 1. 9.

8. Nachdem er den nachmittäglichen Pravargya und die daran sich anschliessende Upasad desselben Tages begangen hat, legt er drei Scheite von Feigenholz in Schmalz und lässt sie darin die Nacht über liegen [1].

[1] Für die Handlung von XVII. 14. 5.

9. Nachdem er am folgenden Morgen den vormittäglichen Pravargya und die daran sich anschliessende Upasad begangen hat, schichtet er den Rest der fünften Schicht, und zwar zuerst die Schicht des Yajñasena [1].

[1] Die im nächstfolgenden Sūtra erwähnten Ziegel heissen die „Schicht des Yajñasena", weil diese Citi nach TS. V. 3. 8. 1 von Yajñasena, dem Sohn des Citriya, gewusst wurde, wodurch er in den Besitz von Kühen gelangte. — Übrigens erinnere man sich, dass die fünfte Schicht sich über zwei Tage erstreckt (XVI. 35. 9).

10. Mit den drei Gāyatrīversen: „Agni, das Haupt" [1] legt er vorne [2] (d.h. östlich vom durchlöcherten Steine) die drei Gāyatrīs [3] auf [2]. In derselben Weise im Verfolg drei Versmasse [4]: südlich die Triṣṭubhs, westlich die Jagatīs, nördlich die Anuṣṭubhs [5]; die verschiedenartigen Versmasse: Bṛhatīs, Uṣṇihas, Panktis und Akṣarapanktis je nachdem es Raum gibt, das Aticchandasa in die Mitte, die drei Dvipadas an das Ende [6].

[1] TS. IV. 4. 4. a—c. [2] Beruht auf TS. V. 3. 8. 1. [3] D. h. die drei Ziegel, über welchen er die drei Gāyatrīverse ausgesprochen hat. [4] D. h. die mit dem jedesmal erwähnten Verse hinzulegenden

Ziegel. [5] Dies alles ist wohl in TS. V. l. c. impliziert. [6] Die Andeutung der Orte, wo diese letzten Ziegel hinzulegen sind, geht nicht aus dem Brāhmaṇa (TS. V. 3. 8) hervor. Daher der Unterschied z. B. in Baudh. X. 45. — Die Verse sind: T.S. IV. 4. 4. a—c: *gāyatrī;* d—f: *triṣṭubh;* g—i: *jagatī;* k—m: *anuṣṭubh;* n—p: *bṛhatī;* q—s: *uṣṇiha;* t—v: *paṅkti;* w—z: *akṣarapaṅkti;* aa (das „bb" aus Weber's Ausgabe ist zu tilgen): *aticchandasa;* bb—dd (bei Weber: cc—ee): *dvipadā.*

11. Für einen, der Kühe begehrt, schichtet er, ausser wenn es sich um einen aus tausend Ziegeln aufzubauenden Hochaltar handelt [1], die „Kuhschicht" [2].

[1] Vgl. XVI. 13. 11. [2] Diese (XVII. 4. 12—5. 1 behandelt) wird nur von Āp., Hir. und Vaikh. erörtert. Sie ist dem ursprünglichen Ritual fremd. Die ältere Quelle ist unbekannt.

12. Sie umfasst tausend fussgrosse Ziegel.

XVII. 5.

13, 1. Diese lege er in die erste, in die mittlere oder in die letzte Schicht auf, und zwar mit dem Abschnitte, dessen erster Vers anfängt: „o Agni, mit Kühen komm zu uns" [1], Vers für Vers, jedesmal sie wiederholend [2].

[1] TS. II. 4. 5. [2] Bis er die tausend erreicht hat.

2. Mit den Formeln: „Durch Indra und Agni verbinde ich dich als Gefährten" [1] legt er die acht „Gefährtenziegel" auf [2].

[1] TS. IV. 4. 5 (*indrāgnibhyāṃ tvā ... yunajmi,* 1; *āghārābhyāṃ tvā sayujā yujā yunajmi,* 2; *tejasā tvā ... yunajmi,* 3; *varcasā tvā ... yunajmi,* 4; *ukthebhis tvā ... yunajmi,* 5; *stomebhis tvā ... yunajmi,* 6; *chandobhis tvā ... yunajmi,* 7; *rayyai poṣāya sajātānām ... yunajmi,* 8). [2] Beruht auf TS. V. 3. 9. 1.

3. Mit den Formeln: „In die roten Gewitterwolken stelle ich dich. In die rötlichen Gewitterwolken stelle ich dich. In die schwarzen Gewitterwolken stelle ich dich. In die blauen Gewitterwolken stelle ich dich. In die dunklen [2] Gewitterwolken stelle ich dich" [1] die fünf Gewitterziegel [3].

[1] Aus Kāṭh. XL. 4 : 137. 12. [2] Dass *asiteṣu* zu lesen ist, geht aus Hir. (...*sādayāmy asiteṣu tvā* u.s.w.) hervor. [3] Diese Iṣṭakās nur noch bei Hir. und Vaikh.

4. Mit den sieben Formeln: „Ambā mit Namen bist du" [1] die sieben Kṛttikāziegel [2].

[1] TS. IV. 4. 5. b. [2] Beruht auf TS. V. 3. 9. 1.

5. Mit den fünf Formeln: „Du bist der den Ostwind herbeischaffende" [1] die fünf Regen herbeischaffenden Ziegel, sie herumbringend [2].

[1] TS. IV. 4. 6. d. [2] Beruht auf TS. V. 3. 10. 1 (sie herumbringend, also den 1. in den O., den 2. in den S., den 3. in den W., den 4. in den N., den 5. in die Mitte).

6. Mit den acht Formeln: „Dem Ozean dich"[1] die acht Ādityaziegel[2].

[1] TS. IV. 4. 6. i. [2] Beruht auf TS. V. 3. 10. 2—3.

7. Mit den fünf Formeln: „Dem Glanze dich, der Helle dich" die fünf Schmalzziegel[2], sie herumtragend[3].

[1] TS. IV. 4. 6. k. [2] Keine Ziegel, sondern Schmalzquantitäten, vgl. Sūtra 8 und oben XVI. 13. 10. [3] Beruht auf TS. V. 3. 10. 3—4.

8. Nach dem Brāhmaṇa der Vājasaneyins[1] werden die Schmalzklösse mit den Ādityaziegeln verschränkt hingelegt[2].

[1] Im ŚBr. findet sich nichts derartiges. [2] Ich lese (s. die Hs. H): *ādityeṣṭakābhir ghṛtapiṇḍān*, vgl. Vaikh.: *ādityeṣṭakābhir vyatiriktāḥ* (wahrsch. ist *vyatiṣaktāḥ* zu lesen). Nach dieser Vorschrift werden also die Ghṛteṣṭakās abwechselnd mit den Ādityeṣṭakās hingelegt.

9. Mit den fünf Formeln: „Dich, den Ruhm verleihenden, versetze ich in Ruhm"[1] die fünf[2] Ruhmverleiher[2].

[1] TS. IV. 4. 6. l. [2] Beruht auf TS. V. 3. 10. 4.

10. Mit den fünf Formeln: „Der Vermehrer bist du"[1] die fünf Vermehrer[2].

[1] TS. IV. 4. 7. a. [2] Beruht auf TS. V. 3. 11. 1—2.

11. Mit den fünf Formeln: „Im Wasser sitzend bist du"[1] die fünf Agnigestaltigen[2].

[1] TS. IV. 4. 7. b. [2] Beruht auf TS. V. 3. 11. 2.

12. Mit den fünf Formeln: „In die Schätze der Erde versetze ich dich"[1] die fünf Schatzgeber[2].

[1] TS. IV. 4. 7. c. [2] Beruht auf TS. V. 3. 11. 2.

13. Mit den sechs Formeln: „Meinen Aushauch schütze"[1] die sechs Lebensdauerverleihenden[2].

[1] TS. IV. 4. 7. d. [2] Beruht auf TS. V. 3. 11. 2—3.

14. Mit der Formel: „Agni, was dein Höchstes ist, das Herz mit Namen"[1] den Agni's Herz genannten Ziegel[2].

[1] TS. IV. 4. 7. e. [2] Beruht auf TS. V. 3. 11. 3.

15. Mit den sieben Formeln: „Die Yāvas, die Ayāvas"[1] die sieben Ṛtuziegel[2].

[1] TS. IV. 4. 7. f. [2] Beruht auf TS. V. 3. 11. 3.

16. Mit den sechzehn Versen[1]: „Du, die du, o Iṣṭakā, eine Göttin, die Lebensdauer verleihend, in der Nähe liegst, liege bei mir stets wie die Gattin bei dem Gatten. — Du, die du, o Iṣṭakā, eine Göttin, den Aushauch verleihend, in der Nähe liegst, u.s.w. wie oben. — Du, die du... den Einhauch verleihend u.s.w. — Du, die du... den Zwischenhauch verleihend u.s.w. — Du, die du... die Sehkraft verleihend u.s.w. — Du, die du,... das Gehör verleihend u.s.w. —

Du, die du, ... die Stimme verleihend u.s.w. — Du, die du ... den Körper verleihend u.s.w. — Du, die du ... die Erde verleihend u.s.w. — Du, die du ... den Luftraum verleihend u.s.w. — Du, die du ... den Himmel verleihend u.s.w. — Du, die du ... den Himmelsraum verleihend u.s.w. — Du, die du ... ein Mädchen verleihend u.s.w. — Du, die du ... eine Üppige verleihend u.s.w. — Du, die du ... ein zum ersten Mal Flechten tragendes Mädchen[2] verleihend u.s.w. — Du, die du ... ein erwachsenes Mädchen verleihend, in der Nähe liegst, liege bei mir stets wie die Gattin bei dem Gatten" die sechszehn „in der Nähe liegenden" Ziegel.

[1] Aus Kāṭh. XXXIX. 9. [2] *prathamaupaśadā* Kāṭh., *prathamaupachadā* Āp.; eine ähnliche lautliche Abweichung unten XXII. 11. 4.

XVII. 6.

1. Mit der Formel: „Der Übergewaltige und der Besiegende und der Übermächtige und der Hochmächtige und der Grossmächtige und der Kraftreiche und der Siegende und der Ersiegende und der Siegreiche und der Sieger"[1], die zehn „Namen des Indra" genannten Ziegel.

[1] Aus Kāṭh. XXXIX. 11 am Ende (zum Teil in Āp. verdorben, zum Teil mit geringer Abweichung). Hir. hat wie Āp.

2. Mit den zweiundzwanzig Formeln: „Durch Agni Allsieger, durch Sūrya Selbstherrscher"[1] die zweiundzwanzig Gestalten des Indra[2].

[1] TS. IV. 4. 3. [2] Beruht auf TS. V. 4. 1. 1.

3. Mit den Formeln: „Prajāpati (ist er, nl. der Soma) im Geiste; das Kraut, wenn geholt"[1] die dreiunddreissig Gestalten des Opfers[2].

[1] TS. IV. 4. 9. [2] Beruht auf TS. V. 4. 1. 2.

4. Mit den Formeln: „Dich, die Leuchtende, setze ich hin"[1] die zwölf Leuchtenden[2].

[1] TS. I. 4. 34. In der Saṃhitā der Mānavas und Kaṭhas werden diese Formeln unter den zum Cayana gehörigen gegeben. [2] Beruht auf TS. V. 4. 1. 3.

5. Nachdem er mit dem Verse: „Hinten voll"[1] vorne den Vollmondsziegel aufgelegt hat, legt er mit der Formel: „Die Pleiaden sind das Mondhaus"[2] die Mondhausziegel[3] von Osten nach Westen auf, so dass sie einander nicht berühren.[3]

[1] TS. IV. 4. 10. c[a] (der Vers oben V. 23. 4). [2] TS. l.c. a und b (bis *viśākhe nakṣatram indrāgnī devatā*, eingeschl.). [3] Beruht auf TS. V. 4. 1. 4. (er lässt einen Zwischenraum, weil er sonst den Raum des Regens bedecken würde).

6. Nachdem er den ersten östlich aufgelegt hat, legt er die folgenden, bis zu den beiden Viśākhā's, je hinten (d.h. westlich vom ersten) auf.

7. Er bringt die Reihe südlich von dem durchlöcherten Stein an.

8. Nachdem er mit dem Verse: „Welchen Anteil"[1] den Neumonds-

ziegel hinten (d.h. westlich) aufgelegt hat, legt er die übrigen, bis zu den Apabharaṇīs, je vorne (d.h. östlich vom ersten) auf.

[1] TS. IV. 4. 10. c^b (der Vers oben V. 23. 4). [2] Mit den Formeln TS. l. c. b (von *anūrādhā nakṣatram* bis zum Schluss).

9. Er bringt die Reihe nördlich von dem durchlöcherten Stein an.

10. Den Vollmondsziegel am Ende [1].

[1] Hir. und Vaikh. stimmen mit Āp. überein. Gibt es also (vgl. Sūtra 5) zwei Vollmondsziegel? Das scheint auch Baudh. zu lehren, X. 46: 45.4 (*dakṣiṇe 'ṃse*) und 45: 12 (*uttara evāṃse*). Jedenfalls werden die Nakṣatraziegel in zwei Reihen hingelegt: die erste umfasst die Mondhäuser des abnehmenden Mondes und wird südlich von der Svayamātṛṇṇā gelegt, die zweite umfasst die Mondhäuser des wachsenden Mondes und wird nördlich (von W. nach O.) hingelegt.

11. Jeder Formel, mit welcher er einen Mondhausziegel auflegt, hängt er an: „Dem Glanze dich, der Helle dich, dem Blinken dich, dem Scheine dich, dem Lichte dich" [1].

[1] TS. IV. 4. 10. a^b.

XVII. 7.

1. Mit den acht Versen: „Der Goldkeim entstand zu Anfang" [1] die acht Flussziegel [2].

[1] TS. LV. 1. 8. n—u. [2] Diese Ziegel werden nicht in einer älteren Quelle erwähnt. Bei Hir. und Vaikh. heissen sie ebenfalls *saritaḥ*, während Mān. śrs. die Verse angibt ohne jedoch den Namen der Ziegel zu erwähnen.

2. Mit den fünf Formeln: „Viśvakarman, der Herr der Himmelsgegenden; der schütze unser Vieh" [1] die fünf Goldziegel, je einen in jede Himmelsrichtung, einen in die Mitte.

[1] TS. V. 5. 5. 1. Diese Ziegel bezwecken eine Sühnung dafür, dass er die Tiere (d.h. die Tierköpfe) in das Feuer (d.h. in den Agnibau) gelegt hat.

3. Mit den vier Formeln: „Dem Aushauch dich, der Sehkraft dich; durch diese Gottheit sitze fest in der Weise der Angirasen. — Dem Zwischenhauch dich, der Sehkraft dich; durch diese Gottheit u.s.w. — Dem Einhauch dich, der Sehkraft dich; durch diese Gottheit u.s.w. — Der Stimme dich, der Sehkraft dich; durch diese Gottheit sitze fest in der Weise der Angirasen" [1] in jeder Richtung einen von Natur durchlöcherten Kieselstein [2].

[1] TS. V. 5. 5. 4. [2] Durch das Auflegen dieser *śarkarās*, beruhend auf TS. l.c., erreicht der Opferveranstalter, durch seinen allerwärts Sehkraft besitzenden Agni, den Himmelsraum.

4. Mit den fünf Versen: „O Agni, komme zum Festmahl. Wir erwählen den Agni zum Boten. Agni wird durch Agni entfacht. Es soll

Agni die Feinde erschlagen. Des Agni Preis gedenken wir"[1] die fünf Gestalten der Tage[2].

[1] TS. V. 5. 6. a—e. Der erste, zweite und fünfte Vers, obschon in dem Brāhmaṇa (TS. l.c.) durch die Anfangsworte angegeben, kommen nicht in den früheren Teilen der Saṃhitā oder des Brāhmaṇa vor. Wahrscheinlich ist das Brāhmaṇa dem Kāṭh. XX. 14 entlehnt. [2] Beruht auf TS. l.c. 2. Die fünf Gestalten des Agni (d.h. des Lichtes, des Tages) sind, dass er gerufen (Vs. 1), erwählt (Vs. 2), entfacht (Vs. 3), mit Kraft versehen (Vs. 4) und verehrt (Vs. 5) wird.

5. Dann legt er das Vrata[1] auf.

[1] Dessen Behandlung mit XVII. 9. 2 abschliesst. — Vrata ist mit Mahāvrata gleichwertig; vgl. die Pṛṣṭhasāmans des Mahāvratatages (Ārṣ. kalpa II. 10. a). Mān. śrs. VI. 2. 3. 1, *mahāvratam upadadhāti*, scheint sich den Versen, auf welchen das Vrata gesungen wird, genauer anzuschliessen als Āp. Übrigens findet sich in keiner älteren Quelle Entsprechendes.

6. Er legt mit den fünf Formeln: „Durch die östliche Himmelsgegend setze ich dich"[1] die fünf Rumpfziegel auf, in jede Richtung einen, in die Mitte einen[2].

[1] TS. V. 5. 8. 2—3. [2] Beruht auf TS. l.c. 3.

7. Mit den fünf Formeln: „Du bist der Zusammenfüger und der Merker des Agni, Soma und Sūrya"[1] legt er die fünf „Allgötterziegel"[2] in den Rumpf des Agnibaues auf, wobei er an seinen Gegner denkt[2].

[1] TS. IV. 4. 11 h—n: die letzte Formel: „wen wir hassen und der uns hasst, den lege ich in euren Rachen" wird jeder vorhergehenden Formel angehängt. [2] Beruht auf TS. V. 4. 2. 2—3, wo aber diese Ziegel *adhipatnīs* heissen. Woher hat Āp. die abweichende Bezeichnung? Übrigens ist zu bemerken, dass im Kāṭh. (XXII. 5) diese Formeln sich unmittelbar den von Āp. unter Sūtra 6 behandelten anschliessen.

XVII. 8.

8, 1. Mit den drei Versen: „Mit welcher Hülfe wird uns der Helle zur Hand sein"[1] den Vāmadevyaziegel südlich auf den Rumpf.

[1] Die von Āp. in extenso mitgeteilten Verse (auf welchen das Vāmadevyasāman gesungen wird) sind dem Kāṭh. XXXIX. 12 entlehnt.

2. Mit dem zehn Verse enthaltenden Abschnitt: „Indra hat mit dem Gebein des Dadhyanc"[1] legt er in den vorderen Teil des Agnibaues zehn aneinander anschliessende Ziegel auf, als das Haupt des Atharvan[3].

[1] TBr. I. 5. 8 (die eigentümliche Zitierung um den ganzen Abschnitt anzudeuten — Anfang des ersten und Schluss des letzten Verses — verwendet Āp. auch sonst, vgl. X. 7. 4, XIII. 20. 8). In diesem Zusammenhang ist Anlehnung an Kāṭh. XXXIX. 12 deutlich. [2] Dass *pūrvārdhe* in Sūtra 2 gehört, geht aus Mān. śrs. VI. 2. 2. 20 hervor. [3] Das Auflegen dieser Ziegel (von Hir. früher, ohne Zusammenhang mit dem Vrata gegeben, das nicht bei ihm vorkommt; auch Mān. śrs. stellt es früher) beruht auf TS. V. 6. 6. 3 (c).

3. Es findet das Hinausschieben des Kopfes [1] statt; nach einer anderen Auffassung findet es nicht statt.

[1] Was damit gemeint wird, ist dunkel. Wird erst zu diesem Zeitpunkte der (eventuelle) Kopf des als Vogel gedachten Agni hergestellt? Jedenfalls war vorher (vgl. XVI. 18. 10—14) noch nicht über den Kopf gehandelt.

4. Mit den zwei Versen: „Wir jauchzen dir, o Held, laut zu" [1] legt er auf den rechten Flügel die drei Rathantarasāmanziegel auf, so dass sie über dem Rumpfe abschliessen.

[1] Aus Kāṭh. XXXIX. 12. Aus den zwei Versen werden drei hergestellt, vgl. C. H. p. 307, 308.

5, 6. Nachdem er den ersten und den zweiten auf den Flügel aufgelegt hat, legt er den verteilt liegenden [1] auf, mit der einen Hälfte auf den Rumpf, mit der anderen Hälfte auf den Flügel.

[1] Vgl. dazu Bürk's Bem. 3 zu Śulbasūtra X. 1, Z. D. M. G. LVI. S. 360.

7. Mit den zwei Versen: „Dich rufen wir ja" [1] die Bṛhatsāmanziegel auf den linken (d.h. nördlichen) Flügel.

[1] Aus Kāṭh. XXXIX. 12. Auch hier werden aus den zwei Versen drei hergestellt.

8. Das Verfahren hierbei ist wie beim Rathantara [1].

[1] Vgl. Sūtras 5, 6.

XVII. 9.

1. Mit den zwei Versen: „Durch Opfer an Opfer für Agni" [1] die Yajñāyajñīyasāmanziegel auf den Schwanz.

[1] Aus Kāṭh. XXXIX. 12. Aus den zwei Versen werden wieder drei hergestellt.

2. Das Verfahren hierbei ist wie beim Rathantara [1].

[1] Vgl. XVII. 8. 5—6.

3. Nachdem er mit dem Verse: „Zu dir, Agni, dem Stiere" den „Stierziegel" aufgelegt hat [1], legt er mit dem Verse: „Das Abbild des Jahres" [2] den Prajāpatiziegel auf [3].

[1] Vgl. XVI. 33. 7. [2] TS. V. 7. 2. b. [3] Beruht auf TS. l. c. 1—2.

4. Dann mit den fünf Versen: „Dem hundert Waffen führenden hundertkräftigen" [1] die fünf Ajyāniziegel [2], in jede Richtung einen, einen in die Mitte.

[1] TS. V. 7. 2. d—h (vgl. oben VI. 29. 12). [2] Beruht auf TS. l.c. 5.

5. Mit den vier Formeln: „Du bist des Indra Feinde tötender, unseren Körper schützender, auflauernder Donnerkeil; der Bösewicht, der vorne uns anfeindet, soll auf diesen Stein stossen (1). Du bist des Indra . .

Donnerkeil; der Bösewicht, der von rechts ... stossen (2). Du bist des Indra ... Donnerkeil; der Bösewicht, der von hinten ... stossen (3). Du bist des Indra ... Donnerkeil; der Bösewicht, der von links uns anfeindet, soll auf diesen Stein stossen (4)" [1] legt er, einen Pfeil in der Hand haltend, die vier Donnerkeilziegel auf, nl. vier Steine, in jede Richtung einen [2].

[1] TS. V. 7. 3. a. [2] Beruht auf TS. l.c. 1—2. Dass es Steine sind, hat nur Āp.; der Zusatz *iṣuhasta* hat er wohl aus dem Wortlaut des Brāhmaṇa gefolgert. Beide Zusätze fehlen in Hir., *iṣuhasta* in Vaikh.

6. Nach der Überlieferung einiger legt er einen fünften in die Mitte, mit eben derselben Formel, welche aber abschliesst: „Der Bösewicht, der von oben uns anfeindet" u.s.w. [1].

[1] Hir. und Vaikh. stimmen mit Āp. überein. Die ältere Quelle ist unbekannt.

7. Mit den drei Formeln: „Der Erde dich, dem Luftraum dich, dem Himmel dich" [1] die drei Raumziegel [2].

[1] TS. I. 3. 6. a. [2] Nur bei Āp. und Vaikh.

8. Mit den drei Formeln: „Dem Agni pavamāna dich, dem Agni pāvaka dich, dem Agni śuci dich" [1], die drei Pavamānaziegel [2].

[1] Vgl. oben V. 21. 5. [2] Nur bei Āp. und Vaikh.

XVII. 10.

1. Mit den sieben Formeln: „Durch den Vers, den Veda, setze ich dich. Durch den Vaṣaṭruf, den Veda, setze ich dich. Durch den Himruf, den Veda, setze ich dich. Durch den Prastāva, den Veda, setze ich dich. Durch den Pratihāra, den Veda, setze ich dich. Durch den Udgītha, den Veda, setze ich dich. Durch das Nidhana, den Veda, setze ich dich" [1] legt er die sieben Vedaziegel auf.

[1] Die Formeln sind der MS. II. 13. 4 entlehnt, wo sie in besserer Reihenfolge auftreten als Āp. sie gibt.

2. Nachdem er mit den vier Versen: „Ruhmvoller Agni" [1] die vier Rāṣṭrabhṛtziegel [2] vorne aufgelegt hat, macht er durch Auflegung von Goldziegeln [3] den Agnibau so, dass er „nach allen Seiten gekehrt" ist [4].

[1] TS. V. 7. 4. e. [2] Beruht auf TS. l.c. 4. [3] D.h. Stückchen Gold. [4] Diese Vorschrift wird in dem Nächstfolgenden näher ausgeführt.

3. Es ist in der heiligen Überlieferung gesagt worden: „Die Gāyatrī legt er vorne, die Triṣṭubh rechts, die Jagatī hinten, die Anuṣṭubh links, die Pankti in die Mitte auf" [1].

[1] TS. V. 7. 9. 4.

4. Die Überlieferung einiger [1] lautet: „Die Gāyatrī legt er vorne, die Triṣṭubh rechts, die Jagatī hinten, die Anuṣṭubh links, die Pankti in die

Mitte auf, durch alle diese (Verse und Ziegel) schichtet er den Agni so, dass er nach allen Seiten gekehrt ist".

[1] Die Erwähnung dieser Überlieferung „einiger" (wer die „einigen" sind, ist unbekannt), enthält gerade die schon in dem Texte der Taittirīyakas gefundene Vorschrift (Sūtra 3), das *sarvatomukhatvam* des Agni.

5. Die dabei zu verwendenden Verse fangen mit der Gāyatrī an und schliessen mit der Pankti ab.

6. Es gelten dazu die folgenden Verse: „Agni, das Haupt. Du bist geworden. Der Hüter der Welt. Dich, o herrlicher, berühmter. O Agni, dich heute wie ein Ross" [1].

[1] Die Verse sind TS. IV. 4. 4. a, d, g, k, w.

7. Oder [1] er schichtet ihn so, dass er nach allen Seiten gekehrt ist, mit den Versen, deren erster anfägt: „O Agni, komm zum Feste" [2].

[1] Es ist *vaitābhiḥ* statt *caitābhiḥ* zu lesen; auch Tālav. hat *vā*. [2] Es sind die fünf oben, XVII. 7. 4, mitgeteilten Verse gemeint.

8. Nach einigen (schichtet er ihn „nach allen Seiten gekehrt", indem er die Goldziegel in jeder Richtung) mit der Formel der Raumfüller (hinlegt) [1].

[1] Wer die *eke* sind, ist unbekannt.

9. Er darf zu diesem Zeitpunkte [1] die Vikarṇī und den durchlöcherten Stein hinlegen [2].

[1] Alternative zu XVII. 3. 8—9. [2] So machen es die Vājasaneyins: ŚBr. VIII. 7. 3. 9.

10. Das Auflegen der Raumfüller mit das daran sich Anschliessende schliesst die Schicht ab [1].

[1] Also das XVI. 33. 7 fgg. Behandelte.

11. Nachdem er mit den beiden Versen: „O Agni, schirre dir an, welche" und „Schirre dir die Götterrufenden an" [1] den jetzt fertig geschichteten Hochaltar berührt hat [2], besprengt er [3] den zu Ende geschichteten Agni [3] mit Schmalz [3], mit den Formeln: „Die Vasus sollen dich mit den Rudras vorne schützen" [4], je nach dem Stichworte, in der Mitte mit der letzten Formel [5], indem er sich nach Osten kehrt.

[1] TS. IV. 2. 9. q, r. [2] Beruht auf TS. V. 5. 3. 1—2. [3] Beruht auf TS. V. 5. 9. 5. [4] TS. l. c. l. [5] Nl. mit: „Die Götter, deren vornehmster Indra ist, deren Fürst Yama ist, sollen dich von unten und von oben schützen". Die Orientierung beim Aussprechen der vorhergehenden Formeln ist durch das Stichwort („von vorne, vom Süden, von hinten, vom Norden") angegeben.

XVII. 11.

1. Mit den Formeln: Du bist das „Vormass" der Tausend" [1] besprengt er mit tausend Goldstückchen [2]), aufrecht stehend [3], den Hochaltar, nach

jeder Himmelsrichtung mit je zwei hundert [4]; auf die Mitte mit den beiden letzten Formeln [5], indem er sich nach Osten richtet.

[1] TS. IV. 4. 11. o. [2] Beruht auf TS. V. 4. 2. 3—4. [3]) Beruht auf Kāṭh. XXI. 4 : 42. 15. [4] Beruht wohl auf ŚBr. VII. 7. 4. 10. [5] Nl.: „du bist der tausend Enthaltende; der Tausend dich".

2. Mit der Formel: „Diese Ziegel, o Agni, sollen mir Milchkühe sein" [1] macht sich der Opferveranstalter die Ziegel zu seinen Milchkühen [1].

[1] Beruht auf TS. V. 4. 2. 4: „sie nähern sich ihm in jenem Raume (d. h. im Jenseits) als Wunschkühe".

3. Nachdem der Adhvaryu mit dem „Aiḍikaschicht" [1] genannten Abschnitte den Hochaltar berührt hat, bringt er vermittelst eines Arkablattes [2] das Śatarudriyaopfer dar [3] mit einem Dekokt von wildem Sesam [2] oder von Coïx barbata [2], oder mit Körnern von wildem Sesam [4], oder mit Mehl von Coïx barbata [4], oder mit Kusayabutter [4], mit Ziegenmilch [2] oder Büffelmilch [4]. Er bringt es stehend und mit dem Angesicht nach Norden gekehrt [2] über der nördlichen Ecke des linken Flügels [5] dar, oder über der Vikarṇī [6] oder dem durchlöcherten Stein [6] oder, indem er nach rechtshin um den Hochaltar herumgeht.

[1] Mit TĀ. IV. 19. Woher dieser Abschnitt den Namen *aiḍikī citi* hat (so auch Bhār., Hir. und Vaikh.) und was diese Bezeichnung bedeutet, ist unbekannt. Zu vergl. ist XV. 17. 5. [2] Beruht auf TS. V. 4. 3. 2—3. [3] Zur Beschwichtigung des Rudra, zu welchem Agni jetzt geworden ist. [4] Beruht auf Kāṭh. XXI. 6: 44. 13—14; die Bedeutung von *kusaya* ist unbekannt, nach Tālav. und Dhūrtasv. bedeutet es: *jīrṇaghṛta, jīrṇasarpiḥ*. Nach denselben Kommentatoren ist *mṛgīkṣīra* gleichbedeutend mit *mahiṣīkṣīra*. [5] Das Brāhmaṇa hat nur: „über dem äussersten Ziegel" (TS. l. c. 3). [6] Die ältere Quelle dieser Alternativen ist unbekannt.

4. Er verrichtet das Opfer, indem er entweder die zehn Abschnitte, deren Anfang lautet: „Huldigung, o Rudra, deinem Zorne" [1] in drei gleiche Teile verteilt [2], oder aber [3], indem er vom Anfang des ersten Abschnittes bis zu den Worten: „Huldigung euren Zimmerleuten" hersagt und dann die erste Spende darbringt, den Löffel in der Höhe des Knies [4] haltend; dann die zweite Spende anfangend mit: „und euren Wagnern Huldigung" und schliessend mit: „Huldigung dem Wohlbewaffneten", ihn in der Höhe des Nabels [4] haltend; dann die dritte Spende mit dem Rest der genannten Abschnitte, bis an die Avatānaformeln [5], ihn in der Höhe des Mundes [4] haltend; darauf opfert er die Spenden mit den zehn Avatānaformeln: „Tausende zu Tausenden" [5].

[1] TS. IV. 5. 1—10. [2] So das Brāhmaṇa TS. V. 4. 3. 3; nur für diesen Fall gilt die Bestimmung über die Höhe, in welcher die zu opfernde Substanz ausgeschüttet wird. [3] Diese Dreiteilung kommt der des Baudhāyana ziemlich nahe. Der erste Teil umfasst demnach TS. IV. 5. 1. a — IV. 5. 4. m^a; der zweite Teil IV. 5. 4. m^b — IV. 5. 7. f; der dritte Teil IV. 5. 7. g — IV. 5. 10 m (eingeschl.). [4] In dem Brāhmaṇa (TS. V. 4. 3. 3—4) nur durch das mit einer

Geste begleitete Wort *iyati* angedeutet; die Präzisierung nach Kāṭh. XXI. 6 oder MS. III. 3. 4 oder ŚBr. IX. 1. 1. 11—13 (von Eggeling missverstanden). Die letzte Bezeichnung lautet in MS. *cubukadaghne*, im Kāṭh. *puruṣamātre*, in ŚBr. *mukhadaghne*, dagegen Āp. Hir. und Mān. śrs. *āsyadaghne*. [5] TS. IV. 5. 11. a—k. [6] Mit TS. IV. 5. 11 l, m, n.

5. Nachdem er die „Ersteigungsspenden" dargebracht hat, und davon die erste [1], indem er die Opfersubstanz in der Höhe des Knies hält, mit der Formel: „Huldigung den Rudras, die auf der Erde" [2], die zweite [1], indem er die Opfersubstanz in der Höhe des Nabels hält, mit der Formel: „Huldigung den Rudras, die in dem Luftraum" [2], und die dritte [1], indem er die Opfersubstanz in der Höhe des Mundes hält, mit der Formel: „Huldigung den Rudras, die in dem Himmel" [2], lässt er dieselben Formeln auch den Opferveranstalter hersagen [3] und bringt darauf drei Spenden mit denselben Formeln aber in absteigender Linie und in umgekehrter Reihenfolge dar [4], worauf er das Arkablatt irgendwo hinlegt, wo die Kühe nicht hinkommen [5].

[1] Dies sind die TS. V. 4. 3. 4 genannten *tisra uttarā āhutayaḥ*. [2] TS. IV. 5. 11. l, m, n. [3] Beruht auf TS. V. 4. 3. 5. [4] In MS., Kāṭh. und ŚBr. werden unmittelbar nach den Hauptspenden mit den Śatarudriyaformeln drei andere Spenden in absteigender Linie dargebracht. [5] Diese Vorschrift, aus TS. V. 4. 3. 5 gefolgert, auch bei Hir. und ähnlich in Mān. śrs. Im Texte ist *hutvāsañcare* zu lesen.

6. a. Für einen, den er hasst, legt er das Blatt auf den Weg, wo seine Kühe sich (zur Weide und zum Dorfe zurück) begeben [1].

[1] Beruht auf TS. V. 4. 3. 5.

6. b. „Auf wessen Nachkommenschaft oder Kühe Rudra es versehen hat, der begebe sich in nördlicher Richtung, indem er die Rudraformeln flüstert" so ist ein nicht mit einem (Śrauta)opfer verbundener Ritus [1].

[1] Aus älteren Quellen nicht zu belegen.

XVII. 12.

1. 2. Einen von Gavīdhuka bereiteten, für Rudra bestimmten Caru legt er mit der Formel: „Welcher Rudra in dem Feuer" [1] auf denjenigen Ziegel hin, auf welchen er das Śatarudriyaopfer darbringt [2].

[1] TS. V. 5. 9. i. [2] Beruht auf TS. l.c. 3—4. — Sūtra 1 und 2 in Garbe's Ausgabe bilden e i n e n Satz.

3. Nachdem der Opferveranstalter einem Brahmanen einen Bogen mit drei Pfeilen, welchen dieser sich nicht erbeten hat, gegeben hat [1], bringt er dem Hochaltar stehend (und um denselben herumgehend), je nach dem Stichworte [2], seine Verehrung dar mit den Formeln: „Welcher Bogen von dir vorne ist, o Rudra" [3].

[1] Beruht auf TS. V. 5. 7. 2: durch die Gabe der drei Pfeile mit

dem Bogen bringt er den drei Pfeilen des Rudra seine Huldigung dar und kauft sich von diesen los. [2] Also im O., S., W. und N., die 5. Formel wie XVII. 10. 11 am Ende. [3] TS. l. c. 2—3.

4. Der Adhvaryu nimmt einen mit Wasser gefüllten Krug und geht dreimal nach rechts hin um den Hochaltar herum [1], Wasser ausgiessend, mit dem Verse: „Die in dem Steine, in dem Berge ruhende Stärke" [2].

[1] Beruht auf TS. V. 4. 4. 1—2. [2] TS. IV. 6. 1. a.

5. Nachdem er den Krug niedergesetzt hat, geht er mit der Formel: „Im Steine sei dein Hunger; zu Soundso, den wir hassen, soll deine verzehrende Glut gehen" [1], ohne Wasser auszugiessen, in entgegengesetzter Richtung dreimal herum [2].

[1] TS. IV. 6. 1. b. [2] Beruht auf TS. V. 4. 4. 2.

6. Wenn er einen Beschädigungszauber (*abhicāra*) damit verbindet, so vernichte er mit der Formel: „Hier vernichte ich das Leben des Soundso aus dem Geschlechte Soundso" den Krug in der Nähe der südlichen oder der nördlichen Ecke des Hochaltars [1].

[1] Das Ganze, mit geringer Abweichung, nach MS. III. 3. 5: 37. 18 oder Kāṭh. XXI. 7: 45. 14. Statt „Ecke" (*srakti*), das undeutlich ist, haben MS. und Kāṭh. (auch Hir.): „Hüfte".

7. Nachdem er eine [1] Avakā [2] (Blyxa octandra, eine Wasserpflanze), einen Bambusstab [2] und einen Frosch an einen langen Bambusstab [3] angebunden hat, fegt er [2] mit diesem Stab über dem Hochaltar hin [2] mit den sieben [4] oder acht [5] Versen: „Mit der Avakā des Ozeans dich" [6].

[1] Ich lese (wie Baudh. und Hir.) *avakāṃ*. Der Singular auch MS. und Kāṭh.; der Plural von TS. ist wahrscheinlich nicht buchstäblich aufzufassen. [2] Beruht auf TS. V. 4. 4. 3: Alle die mit dem Wasser in Verbindung stehenden Gegenstände sollen die vernichtende Glut des „Agni" löschen. [3] Beruht auf ŚBr. IX. 1. 2. 25. [4] So MS. III. 3. 6: 38. 18, ŚBr. IX. 1. 2. 31. [5] So die TS. V. 4. 4. 3; Kāṭh.: „mit sieben oder acht", wohl weil die Trennung der Verse in XVII. 17 unsicher ist. [6] TS. IV. 6. 1. c—k.

8. Nachdem er, während er hinfegt, die sämmtlichen Hauche des Frosches ausgelöscht und zerstört hat, wirft er diesen und die anderen (zum Fegen benutzten Gegenstände) auf den Kehrichthaufen [1].

[1] Die Deutung dieses Satzes ist nicht ganz sicher. Ich folge der Erklärung des Tālav.: *maṇḍūkaṃ mārayitvā nāsikādīni sarvāṇi saṃlobhya yathā na jñāyate iyaṃ nāsikā ime akṣiṇī iti tathā kṛtvā.* Hir. lautet: *anugamayitvā maṇḍukasya prāṇān saṃlobhya sarvān samuddhṛtyotkare nyasyati*; Vaikh. stimmt genau mit Āp. überein; Mān. śrs. VI. 2. 4. 12: *vinīya prāṇān maṇḍūkasya vikarṣaṇam utkare pravidhyati.* Nur das letzte ist aus älteren Quellen zu belegen: Kāṭh. XXI. 7: 46. 9: *saṃlupyotkare 'dhyasyati,* ŚBr. IX. 1. 2. 31: *taṃ vaṃśam utkare nyasya.* Zum Verbalwurzel *lup, lubh,* vgl. W. Z. K. M. VIII, S. 369.

9. Wen er hasst, den berühre er mit diesen (Gegenständen, ehe er sie wegwirft) [1].

[1] Beruht auf Kāṭh. XXI. 7: 46. 10.

10, 11. Er bringt dem Hochaltar, vor demselben stehend, seine Verehrung dar, mit den Pṛṣṭhasāmans und zwar mit dem Gāyatrasāman vorne, mit dem Rathantara und dem Bṛhat den beiden Flügeln, mit dem Ṛtusthāyajñāyajñiya dem Schwanze. Über der rechten Hüfte singt er das Vāravantīya, über der linken das Vāmadevya, über der Verbindungsstelle des (rechten) Flügels mit dem Rumpfe das verslose: „des Prajāpati Singweise" genannte Sāman [1].

[1] Im Ganzen übereinstimmend mit TS. V. 5. 8. 1—2. Das Singen des Vāmadevya ist MS., K., oder ŚBr. entnommen. Der Wortlaut am Ende deutet auf Entlehnung aus MS. III. 3. 5: 38. 9. Übrigens meine ich, dass Garbe die Sätze unrichtig getrennt hat, und dass die Worte *dakṣiṇasyām . . . vāmadevyena* mit dem Folgenden (Garbe's Sūtra 11) zusammengehören; man beachte die Lokative. — Zu den Sāmans sind Lāṭy. I. 5. 11—16, Drāhy. II. 1. 14—24 zu vergleichen. Es sind: 1. G ā y a t r a auf SV. II. 868 (vgl. Lāṭy. I. 5. 11 mit MS. III. 3. 5: 38, 4); 2. R a t h a n t a r a, Āraṇyagāna II. 1. 21 gesungen auf SV. I. 233 (Sāmaveda ed. Calc. Vol. II, S. 425); 3. B ṛ h a t: Āraṇyagāna I. 1. 27 auf SV. I. 234 (SV. ed. Calc. Vol. II, S. 402); 4. Ṛ t u s t h ā y a j ñ ā y a j ñ i y a: Āraṇyagāna V. 1. 9 auf Āraṇyakasaṃhitā IV. 2 (SV. ed. Calc. Vol. II, S. 313); 5. V ā r a v a n t ī y a: Grāmageyagāna I. 1. 30 auf SV. I. 17 (SV. ed. Calc. Vol. I, S. 121); 6. V ā m a d e v y a: Grāmageya V. 1. 22 auf SV. I. 169 (SV. ed. Calc. Vol. I, S. 385); 7. P r a j ā p a t e r h ṛ d a y a m: Āraṇyagāna V. 2. 15 auf Stobhas, nicht auf einem Verse, und daher als *anṛcam* bezeichnet (SV. ed. Calc. Vol. II, S. 499).

12. Mit dem Verse: „Der Vater Mātariśvan" [1] hält der Hotṛ das anlässlich der vollendeten Schichtung abzuhaltende Śastra [2].

[1] TS. V. 6. 8. 6. [2] Zu 1.: *saṃcitokthena*. Dazu vergl. man Kauṣ. br. XIX. 4: „Jetzt schichtet man den Hochaltar so viele Tage hindurch wie man wünscht. Wenn die Schichtung vollzogen ist, so singt man die Sāmans über ihm. Darauf sagt er zum Hotṛ: „Flüstre das Śastra des Agni". Solange der fertig geschichtete Agni nicht beschwichtigt ist, so lange ist er Rudra (unter den Göttern). Durch dieses Śastra beschwichtigt er ihn", vgl. auch Śāṅkh. śrs. IX. 25. 1. — Auch hier folgt also dem Stotra ein Śastra.

13. a. Wenn es der Hotṛ nicht wünscht, (so macht es) der Adhvaryu [1].

[1] Die Satztrennung in Garbe's Text ist irrig; vgl. Vaikh.: *yadi hotā na śaṃsed adhvaryur yajamāno vā śaṃset* und Baudh. X. 49: 51. 2.

13. b, 14. a. Er (d.h. der Adhvaryu) lässt den Opferveranstalter (wie gewöhnlich nach einem Stotra-śastra) die „Melkungen" des Stotra und des Śastra sagen: „Du bist das Gelobte des Gelobten" [1].

[1] Vgl. XII. 17. 17. — Ich zweifle, ob der Text des Āp. hier

vollständig ist, da nach Ausweis von Baudh., Hir. und Vaikh. in diesem Zusammenhang die Formel TS. V. 6. 8. g zur Verwendung kommen sollte. Ich teile Vaikh. mit, der dem Āp. am nächsten kommt: *stutaśastrayoś ca stutasya stutam asi śastrasya śastram asīti stutaśastrayor vaiśeṣikaṃ ca dohaṃ yajamānaṃ vācayatīṣṭo yajño bhṛgubhir āśīrdā iti puro vā paścād vā.*

14. b. Zu diesem Zeitpunkte entfernt er das (zum) Pravargya (Gebrauchte) [1].

[1] Nach dem Ritual von XV. 13, 1 fgg. Aus dieser Bestimmung folgt, dass wir uns jetzt im Aupavasathatage befinden (vgl. CH. § 77); das *pravargyodvāsana* geht dem jetzt zu beschreibenden *agnipraṇayana* (CH. § 79) voran. Übrigens lassen die meisten Quellen (ŚBr., Baudh.) das *pravargyodvāsana* erst später, nach Ablauf von XVII. 13. 6, stattfinden.

XVII. 13.

1, 2. a. Nachdem er mit dem Sruva fünfmal Schmalz in die Juhū geschöpft hat, bringt er die fünf „Ersteigungsspenden" [1] dar mit den folgenden Versen: „Selber dir bereitend (u.s.w. wie IX. 8. 6) (1). Du bist unser Faden (u.s.w. wie l. c.) (2). Erlaubnis gebend dem Menschen, den rechten Weg entlang blickend, haben die Maruts gerne dieses Opfer entgegengenommen, das im Regen weilende, unsterbliche, den Himmel erwerbende (3). Sich aufhaltend in der Mitte der Welt, die Geschöpfe verändernd und sie vielgestaltig erzeugend, soll das Jahr (d.h. die Zeit), der Oberherr, dessen Gesetze fest sind, unser Opfer schützen jenseits des Dunstkreises (4). Der Jahreskreis soll uns Nachkommenschaft erteilen; Dhātṛ soll sie wohlgesinnt uns erteilen; zahlreich, auf einmal vielfach sollen sie (d.h. die Nachkommen: die Jungen, die Kinder) verschiedenartig und nur mir ergeben, zu mir herankommen (5)" [2].

[1] Einen älteren Beleg für diese Anvārohas finde ich nirgends. [2] Alle Verse (zum Teil mit Verderbnissen, die ich vernachlässigt habe) aus der MS. II. 13. 21 (vgl. Kāṭh. XL. 12). Die beiden ersten nur in Pratīka gegeben, weil schon früher ganz von Āp. mitgeteilt (TBr. II. 4. 2. 5).

2. b, 3. Nachdem er wieder fünfmal Schmalz in die Juhū geschöpft hat [1] bindet er sich zwei aus dem Fell der schwarzen Antilope verfertigte Sandalen an die Füsse [2] — oder nur eine [3] an den rechten Fuss — die rechte mit der Formel: „Dem Geschichteten dich" [4], die linke mit: „Dem Nachgeschichteten dich" [4].

[1] Behufs des Vyāghāraṇa von Sūtra 6. [2] Beruht auf TS. V. 4. 4. 4: das schwarze Antilopenfell ist die Gestalt des heiligen Wortes und Agni (d.h. der Hochaltar) ist der Tod: so schützt er sich durch das heilige Wort vor dem Tode. [3] TS. l. c. weil er sich sonst von Nahrung abschliessen würde. [4] Die Formeln nur noch in Baudh. (X. 23: 21. 17) und Vaikh. (nur: *cite tvā*).

4. Der Opferveranstalter tut dasselbe.

5. Mit den zwei Versen: „Dies ist der Sammelplatz der Gewässer. Huldigung sei deiner Glut und Hitze" [1] besteigt der Adhvaryu, und mit den Formeln: „Die Erde habe ich betreten; der Aushauch soll mich nicht verlassen. Den Luftraum habe ich betreten; die Nachkommenschaft soll mich nicht verlassen. Den Himmel habe ich betreten; zum Himmelsraum sind wir gekommen" [2] der Opferveranstalter [3] den Agni.

[1] TS. IV. 6. 1. l, m (Auch Hir. verwendet die Verse zu diesem Zweck). [2] TS. V. 6. 8. 1. [3] Beruht auf TS. l. c.

6. Nachdem er mit den fünf Formeln: „Dem im Menschen Ruhenden, Vaṭ! Dem im Wasser Ruhenden, Vaṭ! Dem im Walde Ruhenden, Vaṭ! Dem auf der Streu Ruhenden, Vaṭ! Dem den Himmel Erwerbenden, Vaṭ" [1] den Hochaltar oder bloss den durchlöcherten Stein in der Weise der Uttaravedi [2] mit dem in die Juhū geschöpften Schmalz begossen hat, und mit den zwei Versen: „Die Götter, die von den Göttern" [3] den Altar, auf demselben herumgehend, vermittelst einer tüchtigen Handvoll Darbhagras mit saurer Milch, in welcher Honig verrührt worden ist, nach allen Seiten besprengt hat [4], und nachdem er ihn wie eine Schildkröte betüpfelt gemacht hat [5], steigt er mit dem Verse: „Aushauch und Einhauch verleihend" [6] wieder vom Altar hinab [7] und bringt mit den zwei Versen: „Agni soll mit scharfer Glut" [8] eine einzige Schmalzspende dem Agni anīkavat dar [9].

[1] TS. IV. 6. 1. n—r. Der Opferruf Vaṭ wird statt des gewöhnlichen *vaṣaṭ* verwendet, weil sein Vaṣaṭruf (wegen der viermaligen Wiederholung ?) ausgenützt sein würde; wenn er aber seinen Vaṣaṭruf gänzlich unterliesse, so würden die Unholde das Opfer vernichten. Deshalb der Vaṭruf, der ein Mittelding ist (TS. V. 4. 5. 1). [2] Vgl. VII. 5. 4—5 (der ganze Agni oder bloss die Svayamātṛṇṇā, wie beim Tieropfer die Uttaravedi oder bloss die Uttaranābhi). — Beruht auf TS. V. l. c. [3] TS. IV. 6. 1. o. [4] Alles nach TS. V. 4. 5. 2—3. [5] Wohl nach Baudh. X. 50: 52. 14. [6] TS. IV. 6. 1. q. [7] Das Brāhmaṇa (TS. V. 4. 5. 3) hat nur: „Er sagt den Vers her", die begleitende Handlung wird ŚBr. IX. 2. 1. 17 näher angedeutet. [8] TS. IV. 6. 1. r, s. [9] Beruht auf TS. V. 4. 5. 4.

XVII. 14.

1. Nachdem er die Juhū mit zu sechszehn Malen [1] mit dem Sruva hineingeschöpftem Schmalz gefüllt hat, bringt er die Viśvakarmanspenden dar [2]:

[1] Beruht auf MS. III. 3. 7: 39. 30 oder ŚBr. IX. 2. 2. 6. [2] Nach TS. V. 4. 5. 4.

2. und zwar zwei Spenden mit zwei Sūktas [1] (Liedern) getrennt [1], zuerst mit den acht Versen: „Er, der alle diese Geschöpfe" [2], dann mit den acht: „Der Vater des Auges, der durch den Geist einsichtige" [2].

[1] So nach TS. V. 4. 5. 5. Es ist befremdend, dass die TS. selbst (IV. 4. 5) alle diese 16 Verse in einem einzigen Anuvāka gibt. Die

Vorschrift und auch der Wortlaut stützen sich eher auf Kāṭh. (XXI. 8: 47. 10), wo (wie freilich auch in der MS.) die Verse, welche TS. IV. 4. 5 entsprechen, in zwei verschiedenen Anuvākas als zwei Sūktas gegeben sind. [2] TS. IV. 4. 5. a—h. [3] TS. l. c. i—q.

3. Es ist (in der heiligen Überlieferung) gesagt worden [1] (und das dort Gesagte hat hier Geltung): „Wem er wünscht, dass er erst nach längerer Zeit von seinem bösen Geschick befreit werde, für den opfere er mit jedem Verse je eine Spende. Wem er wünscht, dass er sofort von seinem bösen Geschick befreit werde, für den opfere er eine einzige Spende, nachdem er alle Verse hergesagt hat".

[1] Nl. TS. V. 4. 5. 4—5.

4. Wenn er auf dem Wasser in Gefahr gerät, so schöpfe er Wasser in die beiden hohl an einander gehaltenen Hände und giesse dieses Wasser mit dem Verse: „Dem Ozean, dem kräftigen Herrn der Ströme, Huldigung" [1] in das Wasser aus [2], so ist ein nicht mit einem Śrautaopfer verbundener Ritus [3].

[1] TS. IV. 6. 2. r. [2] Dasselbe, aus keiner älteren Quelle belegte, haben auch Hir. und Vaikh. [3] Dieser Ausdruck auch XVII. 11. 6. b.

5. Nachdem er mit den drei Versen: „O Agni, führe ihn vorwärts" [1], die drei Scheite von Feigenholz [2], welche die Nacht über in Schmalz gelegen haben [3], hinzugelegt hat [2], führt er das Feuer (zum Agni, d.h. zum Hochaltar) nach dem beim Tieropfer geltenden Ritual vorwärts [4].

[1] TS. IV. 6. 3. a—c. [2] Nl. zu dem seit XVI. 15. 5 auf dem Āhavanīya befindlichen Feuer. Die drei Scheite ersetzen das Prayaṇīyascheit von VII. 6. 4. Die Handlung beruht auf TS. V. 4. 6. 1. [3] Beruht auf ŚBr. IX. 2. 2. 7, vgl. oben XVII. 4. 8. [4] VII. 6. 4 fgg.

6. Nachdem er mit dem Verse: „Es sollen dich die Allgötter hinauftragen" [1] das Feuer vom Āhavanīya emporgehoben hat [2], bringt er [3] es mit den fünf [3] Versen: „Die fünf göttlichen Himmelsgegenden sollen das Opfer fördern" [3] bis zum Āgnīdhrazelte [4].

[1] TS. IV. 6. 3. d. [2] Beruht auf TS. V. 4. 6. 1—2. [3] TS. V. 4. 6. 3 heisst es ausdrücklich: „mit s e c h s Versen" (nl. TS. IV. 6. 3. e—k), und so auch MS. und Kāṭh. Die Vājasaneyins (ŚBr. IX. 2. 3. 8—12) dagegen verwenden fünf Verse. Nach der TS. kommt also Vs. k zweimal (vgl. unten, Sūtra 2) zur Verwendung. [4] Nach MS. III. 3. 8: 41. 5 oder Kāṭh. XXI. 8: 48. 2.

7. Mit dem zehnversigen [1] Liede [1]: „Der Schnelle sich die Waffen schärfende" [1] begleitet entweder der Brahman [2] oder der Maitrāvaruṇa [2] oder der Pratiprasthātṛ [2] die Prozession, rechts von derselben gehend.

[1] Nach TS. V. 4. 6. 4. Das sogenannte *apratiratha-sūkta* findet sich TS. IV. 6. 4, wo aber fünfzehn Verse gegeben werden, MS. und Kāṭh. haben zehn. Steht das Brāhmaṇa (TS. V) hier unter Einfluss von MS. oder Kāṭh., oder sind Vss. l—p später hinzugefügt? [2] Das Brāhmaṇa (TS. V. 4. 6. 4) hat nur: „der zweite Hotṛ", dies ist also der Maitrāvaruṇa. Nach Hir. ist es der Brahman, der

Maitrāvaruṇa oder der Brāhmaṇācchaṃsin. Nach MS. III. 3. 7 : 40. 10 oder ŚBr. IX. 2. 3. 5 ist es der Brahman.

8. Wem er wünscht, dass er die Herrschaft erlange, den begleite er, nachdem er mit diesem Liede ihn gerüstet hat [1]. Wenn dann der Kampf entbrannt ist, soll man (um sich den Sieg zu sichern) mit diesem Liede Spenden darbringen [2]. Das Brennholz dabei ist von Rohr [3] oder Mandhuka. So ist ein nicht mit einem Śrautaopfer verbundener Ritus.

[1] Beruht auf Kāṭh. XXI. 10: 50. 2, wo der Text mit dem von Āp. gegebenen Wortlaut in Einklang zu bringen ist. [2] Nach Kāṭh. l.c. Z. 4 (wo aber *bāndhuko*; *māndhuko* ist für die Taitt. gesichert, das Wort findet sich auch TS. III. 4. 8. 3). Nach Dhūrtasvāmin ist Bandhujīva-holz gemeint. [3] Weil davon die Pfeile gemacht werden.

9. Nachdem er mit den zwei Versen: „Durchmessend steht dieser in der Mitte des Himmels" [1] im Āgnīdhrazelte [2] einen Stein [3] hingelegt hat [2], begibt er sich [4] mit den vier [4] Versen: „Den Indra haben alle Lieder gestärkt" [5] bis zum Schwanzteile [4] des Hochaltars.

[1] TS. IV. 6. 3. k, l. [2] Beruht auf TS. V. 4. 6. 4—5. [3] Der, nach MS. und ŚBr., die Sonne darstellt. [4] Beruht auf TS. l. c. 5. [5] TS. IV. 6. 3. m—p.

XVII. 15.

1. Nachdem er mit den fünf [1] Versen: „Gehe vorwärts zu der östlichen Gegend" [2] den Hochaltar erstiegen hat [1], giesst er mit den beiden angeschlossenen [3] Versen: „Nacht und Morgen" [4] und „O tausendaugiger Agni" [4] über den durchlöcherten Stein den Inhalt einer mit saurer Milch gefüllten feigenhölzernen Juhū aus [5].

[1] Beruht auf TS. V. 4. 7. 2. [2] TS. IV. 6. 5. a—e. [3] Dieses Wort, aus Kāṭh. XXI. 9: 48. 9, besagt wahrscheinlich, dass der 1. Vers als Einladungs-, der 2. als Opfervers dienen soll. [4] TS. IV. 6. 5. f, g. [5] Beruht auf TS. V. 4. 7. 3.

2, 3 [1]. Nach einigen opfert er, (nach anderen) begiesst er (den Hochaltar) mit dem Verse: „Nacht und Morgen" mit der Milch einer schwarzen Kuh, die ein weisses Kalb hat.

[1] Ich vermute, dass Garbe's Sūtra 2 und 3 zusammen gehören, und zusammen eine Alternative zu dem unter Sūtra 1 beschriebenen Ritus bilden. Wahrscheinlich sind dann die „einigen" die Kaṭhas, da es in deren Brāhmaṇa (XXI. 9: 48. 20) erst heisst: „er opfert die Milch einer schwarzen Kuh, die ein weisses Kalb hat", und dann: „er opfert saure Milch über dem durchlöcherten Stein", vgl. MS. III. 3. 9: 42. 3, ŚBr. IX. 2. 3. 20. Hir. lautet: *kṛṣṇāyai śvetavatsāyai payasā dadhnā vaudumbarīṃ srucaṃ pūrayitvā naktoṣasāgne sahasrākṣeti saṃhitābhyāṃ svayamātṛṇṇāyām ekāhutiṃ juhoti.* — Vgl. TS. V. 4. 9. 3.

4. Sobald er den Hotṛ den Viertelvers hat hersagen hören: „Setze dich zuerst auf die wollenweiche Stätte" [1], setzt er auf den durchlöcherten Stein, wo er zuvor die beim Tieropfer zur Verwendung kommenden Requisiten [2] niedergeschüttet hat, das mitgebrachte Feuer mit den drei [3] Versen: „Du bist der beflügelte Adler" [3] hin, und legt mit dem Verse: „Entzündet, o Agni, leuchte vor uns" [4] ein Scheit von Ficus glomerata auf das Feuer [5].

[1] Vgl. VII. 6. 7 zu Anf. [2] Vgl. VII. 6. 1. [3] Beruht auf TS. V. 4. 7. 3; also anscheinend mit TS. IV. 6. 5. h—k. Vielmehr sind aber (da sonst k doppelte Verwendung hätte) nur h und i gemeint, und enthält h zwei Verse (so Bhavasvāmin zu Baudh. X. 52: 54. 16, und vgl. Kāṭh. XXI. 9: 49. 2—3). [4] TS. IV. 6. 5. k. [5] Beruht auf TS. V. 4. 7. 3.

5. Mit dem Verse: „Wir wollen dir Ehre geben" [1], ein Scheit von Flacourtia sapida (*vikankata*) [2].

[1] TS. IX. 6. 5. l. [2] Nach TS. V. 4. 7. 4.

6. Mit dem Verse: „Ich wünsche mir des Savitṛ offenbare" [1], ein Scheit von Prosopis spicigera (*śamī*) [2].

[1] TS. IV. 6. 5. m. [2] Nach TS. V. 4. 7. 4.

7. Nachdem er mit den zwei Versen: „Ich opfere die Einsicht" [1], „Agni, dich heute wie ein Ross" [1] zwei Schmalzspenden dargebracht hat, bringt er, nachdem er die Juhū mit Schmalz aus zwölf [2] Sruvas gefüllt hat, mit dem das Wort „sieben" enthaltenden [3] Verse: „Sieben Zungen hast du, Agni," [4] eine Volllöffelspende dar.

[1] TS. V. 5. 4. 3 und IV. 4. 4. w. Die beiden Spenden nach TS. V. 7. 4. 1. [2] In keinem Brāhmaṇa präzisiert, daher die Abweichung in den Sūtras: Baudh.: *caturgṛhītam*, Hir.: *catur-* oder *dvādaśagṛhītam*, Vaikh. *aṣṭagṛhītam*. [3] Vgl. VII. 7. 1. [4] TS. IV. 6. 5. n. [5] Beruht auf TS. V. 4. 7. 5 (V. 7. 4. 1).

8. Während er diese Spende ausgiesst, denkt er mit den Worten: „Hier (d.h. auf meinem Altar) soll dieser (Agni) sein" das Feuer aus den Himmelsgegenden zu sich heran [1].

[1] Beruht auf TS. V. 4. 7. 6: Agni verbarg sich vor den Göttern und trat in die Himmelsgegenden (*diśas*) ein. Während er die Spende ausgiesst, richte er seine Gedanken auf die Diśas: „er erhält ihn aus den Diśas". Die Worte *iha so 'stu* (auch bei Hir. und Vaikh.) sind wohl vom Sūtrakāra auf eigne Hand hinzugefügt.

XVII. 16.

1. Nachdem er die Handlungen bis zur Besprengung der Vedi [1] vollzogen hat, lässt er das Ritual der für Vaiśvānara bestimmten Opfergabe beginnen.

[1] Nach Tālav. ist die Handlung VII. 7. 2 und dann die von VII. 8. 5. b—9 zu verrichten.

2.[1] Nachdem er den Wisch angefertigt[2] und die Feuer[3] umstreut hat[4], beginnt er die Handlungen, deren erste das Händewaschen ist[5].

[1] Von hier ab bis XVII. 17. 7 wird die Opfergabe an Vaiśvānara und die Maruts beschrieben. [2] Vgl. I. 6. 4—5. [3] Hir. und Vaikh. haben *agnīn*, wie zwei Hss. des Āp. [4] Vgl. I. 14. 14—15 (vgl. I. 15. 3). [5] Vgl. I. 15. 4—5.

3. Die Geräte werden nach Bedürfnis bereitgestellt[1].

[1] Vgl. I. 15. 6. Für die Kapālas, vgl. das nächstfolgende Sūtra.

4. Zum Zeitpunkte der Hinschüttung der Opfergaben[1], schüttet er den Reis aus für einen zwölfschüsseligen für Agni Vaiśvānara bestimmten[2] und für sieben siebenschüsselige für die Maruts bestimmte Opferkuchen[2].

[1] S. I. 17. 2. [2] Beruht auf TS. V. 4. 7. 6—7.

5. Sie (d.h. die für die Maruts bestimmten[1]) werden ohne Sprüche behandelt.

[1] So fügen Hir. und Vaikh. und Mān. śrs. VI. 2. 5. 22 hinzu, vgl. ŚBr. IX. 3. 1. 9: *aniruktā itare.*

6. Zur Zeit der Aufforderung erlässt er den Befehl ohne den auf die Herrin des Hauses bezüglichen[1].

[1] S. II. 3. 11: *patnīṃ saṃnahya* soll ausfallen.

7. Zur Zeit des Schmalzschöpfens[1] schöpft er Schmalz bloss in die Dhruvā[2].

[1] S. II. 7. 3 fgg. [2] Weil es hier weder Vor- noch Nachopfer gibt, wohl aber die Ājyabhāgas, dazu vgl. II. 18. 3, Bem. 2.

8. Er beginnt die Handlungen, deren erste das Besprechen des Sprengwassers ist[1].

[1] S. II. 8. 1 fgg.

9, 10. Zur Zeit des Bestreuens der Vedi[1] streut er Gras hinter dem Hochaltar und setzt darauf die Dhruvā und die Juhū, wobei er die Formel so abändert, dass er statt: „Diese haben sich gesetzt" sagt: „Diese beiden haben sich gesetzt"[2].

[1] S. II. 9. 1. [2] S. II. 10. 4.

11. Nachdem er den Wisch hingelegt hat, beginnt er die Handlung für das Hersagen der Entzündungsverse[1].

[1] S. II. 11. 10 am Ende und fgg.

12. Er erlässt die Aufforderung[1] nicht; das Abwischen[2] findet nicht statt; er bringt keine Voropfer dar[3].

[1] Es ist die Aufforderung an den Āgnīdhra, sein *astu śrauṣaṭ* zu sagen, gemeint. [2] S. II. 13. 1 [3] S. II. 17. 1. Die letzte Bestimmung beruht auf TS. V. 4. 7. 7.

13. Nachdem er die Butterteile dargebracht hat[1], macht er eine Unterlage von Schmalz in die Juhū, teilt darin den ganzen für Vaiśvānara

bestimmten Opferkuchen ab, versieht ihn zweimal mit Schmalz und erlässt laut die Aufforderung an den Āgnīdhra, sein *astu śrauṣaṭ* zu sagen [2].

[1] Also bis II. 18. 6. [2] Beruht auf TS. V. 4. 7. 7. Jetzt folgt natürlich das Opfer des Vaiśvānarakuchens.

14. Die für die Maruts bestimmten Opferkuchen opfert er ganz (d.h. ohne davon einen zum Opfer bestimmten Teil abzuschneiden), (indem alles dazu Gehörige) leise (gesagt wird) [1].

[1] Beruht auf TS. l. c.

15, 16. a. Sitzend [1] und mit der Hand [1] opfert er mit den sieben „Gruppenformeln", deren erste anfängt: „So beschaffen und anders beschaffen", die für die Maruts bestimmten Kuchen, jedesmal eine „Gruppenformel" hintereinander hersagend und darauf jedesmal am Schlusse der nächstfolgenden einen Kuchen opfernd; in der Mitte mit der in dem Āraṇyakaabschnitt überlieferten „Gruppe" [2].

[1] Beruht auf ŚBr. IX. 3. 1. 9 und 16. [2] Ich nehme die erste Hälfte des von Garbe als 16. gerechneten Sūtra zu Sūtra 15, vgl. XVIII. 12. 12. — Im Brāhmaṇa (TS. V. 4. 7. 7) heisst er nur: „Er opfert mit einer Gruppenformel, nachdem er eine Gruppenformel hintereinander hergesagt hat". Die Gaṇas enthalten die Namen der Maruts. In der TS. sind nur fünf Gaṇas überliefert (IV. 6. 5. o—s). Diese Anzahl wird auf sieben gebracht durch die Einfügung eines Gaṇa aus dem Āraṇyaka (nach Vaikh. ist TĀ. IV. 25 gemeint). Diese Vorschrift beruht auf MS. III. 3. 10: 44. 3 oder Kāṭh. XXI. 10: 50. 15. Zur 6. Gruppe (d.h., nach der Einfügung des Āraṇyaka-anuvāka, der 7.) vgl. unten, Sūtra 18. Die Gaṇas sind demnach: TS. IV. 6. 5. o (1.); l. c. p. (2.); l. c. q. (3.); TĀ. IV. 25 (4., mittlerer); TS. IV. 6. 5. r (5); l. c. s (6.); *svatavāṃś ca* (Sūtra 18). (7.)

16. b. Nach einigen [1] opfert er mit Gruppe an Gruppe.

[1] Offenbar sind die Mānavas gemeint (MS. III. 3. 10. 44. 2) in deren Ritual also nicht erst jedesmal eine Gruppenformel hergesagt und mit der folgenden geopfert wird.

17. Einige sagen: „Er schichtet auf allen Seiten die für die Maruts bestimmten Kuchen um den für Vaiśvānara bestimmten herum" [1].

[1] Über die Stelle ins Feuer, wo die Marutkuchen hinzulegen sind, wird in den Brāhmaṇas des Schwarzen Yajurveda nichts gelehrt. Das Ritual der Vājasaneyins ist von dem, hier von Āp. den „*eke*" zugeschriebenen, verschieden. Dass die Marutkuchen um den Vaiśvānarakuchen herum ins Feuer gelegt werden, lehren nur Baudh. (*paryupastāram*, X. 53: 55. 16) und Mān. śrs. VI. 2. 5. 23. Die Aussage der *eke* in diesem Wortlaut ist nicht nachzuweisen.

18. Als sechste Gruppe (Gaṇa) ist überliefert: „Der Selbststarke, und der Gefrässige, und der Hitzige, und der Hausherr, und der Spieler, und der Mächtige, und der Saftreiche" [1].

[1] Aus der Vāj. S. (XVII. 85); auch Hir. und Vaikh. haben *sākī* und *corjiṣī*. — Ich füge die Darstellung des Hir. bei: *pūrvaṃ pūrvaṃ gaṇam anudrutyottareṇottareṇa juhoti; svatavāṃś ca . . . corjiṣī cety*

uttamaṃ gaṇam anudrutya prathamena juhoti. Nach Hir., der den *araṇye'nuvākya* nicht hat, gehört auch TS. IV. 6. 5. t zu den Gaṇas. So auch Baudhāyana.

19. Jeder Gruppe(nformel, mit welcher er einen Marutkuchen geopfert hat) hängt er den Vers und die Formel an: „Die gemessenen und die abgemessenen Maruts" [1].

[1] TS. IV. 6. 5. t, u. Nur Vaikh. stimmt mit Āp. überein.

XVII. 17.

1. Wenn er wünscht: „Möge den Baronenstand mächtiger als der Handwerkerstand sein", so sage er erst von der im Dorfe zu studierenden Gruppenformel (Gaṇa) drei oder vier Worte her, sage darauf die in der Wildnis zu studierende Gruppenformel her und opfere den Marutkuchen (nachdem er den Rest der im Dorfe zu studierenden Formel hergesagt hat).

2. Nachdem er in dieser Weise mit den ersten drei Gruppenformeln geopfert hat, opfere er mit der in der Wildnis zu studierenden Formel (den vierten Marutkuchen).

3. Dann in derselben Weise wie mit den ersten drei, mit den letzten drei Gruppenformeln [1].

[1] Zu Sūtras 1—3. Der Vorgang ist demnach: für den 1. Marutkuchen sagt er TS. IV. 6. 5. o: *īdṛṅ cānyādṛṅ caitādṛṅ ca,* dann fügt er den Araṇye'nuvākya ein: *ugraś ca dhuniś ca* u.s.w. (vgl. Bem. 2 zu XVII. 15, 16. a), darauf sagt er den Rest der Formel TS. IV. 6. 5. o. Ähnlich für den 2. und 3. Kuchen. Für den 4. oder mittleren wird nichts geändert: er wird mit dem Araṇye'nuvākya gaṇa geopfert; die letzten drei in der Weise der ersten drei. — Die Darstellung beruht auf MS. III. 3. 10: 44. 6 fgg.: „Wenn er den Handwerkerstand durch den Baronenstand zu vernichten wünscht, so verwirre er mit der in der Wildnis zu studierenden Gruppenformel die anderen Gruppenformeln" (der mittlere, der *araṇye'nuvākya gaṇa* ist ja das Kṣatra unter den Maruts, die anderen sind die Vaiśyas).

4. Wenn er wünscht, dass der Handwerkerstand mächtiger als der Baronenstand sei, so opfere er mit den ersten drei Gruppenformeln sowie sie überliefert sind, opfere aber den mittleren, d.h. den vierten Marutkuchen mit der in der Wildnis zu studierenden Gruppenformel, in welche er die anderen sechs Formeln in die sechs Zwischenräume der Worte einfügt.

5. Dann, in derselben Weise wie die ersten drei, mit den letzten Gruppenformeln [1].

[1] Zu Sūtras 4, 5: für den 1., 2. und 3. Kuchen wie überliefert. Die Formel zum 4. soll so lauten: *ugraś ca* (TĀ. IV. 25) *īdṛṅ cānyādṛṅ caitādṛṅ* u.s.w. (TS. IV. 6. 5. o); *dhuniś ca* (TĀ. IV. 25) *śukrajyotiś ca citrajyotiś ca* u.s.w. (TS. IV. 6. 5. p) u.s.w. Die Vorschrift beruht gleichfalls auf der MS. (III. 8. 10: 44. 4 fgg.).

6. Er erlässt die Aufforderung nicht, das Abwischen findet nicht statt, er bringt keine Nachopfer dar [1].

[1] Vgl. XVII. 16. 12 (TS. V. 4. 7. 7).

7. Wem er anwünscht: „Möchte ich durch den Baronenstand seine Macht als Baron vernichten, möchte er von seinem Standorte verdrängt werden", dessen Feuerkarren [1] oder [2] dessen Streitwagenuntersatz schüttle er mit der in der Wildnis zu studierenden Gruppenformel [3], so ist ein nicht mit einem Śrautaopfer verbundener Ritus.

[1] Vgl. I. 17. 5. [2] MS. und Kāṭh. haben *agniṣṭhaṁ rathavāhanam*, ohne *vā*. Die Stelle bei Hir. ist verdorben. [3] Beruht auf MS. III. 3. 10: 44. 11 oder Kāṭh. XXI. 10: 51. 1 (wo *vicalayet* gleichwertig mit *vyaṅgayet* ist; die Bedeutung ist also nicht, wie Böhtlingk im PW. in kürz. Fass. angibt: „verstümmeln"). Durch den Baronenstand: den Araṇye'nuvākyagaṇa, vertreibt er ihn aus seiner Macht als Baron (diese stellt ja der Wagen vor).

8. Nachdem er mit dem Verse: „Agni und Viṣṇu, einmütig" [1] zu viermalen [2] mit dem Sruva geschöpftes Schmalz geopfert hat [3], füllt er eine von Feigenholz verfertigte [4], eine Klafter lange, mit Lehm beschmierte, hinten eine zum Eingiessen der Flüssigkeit dienende Vertiefung habende Opferkelle mit zerlassener Butter und giesst aus derselben mit der Formel: „Mut mir, Belebung mir" [5] einen ununterbrochenen „Güterstrom" über dem Hochaltar aus [6], so lange bis er die Formeln zu Ende gesprochen hat [5].

[1] TS. IV. 7. 1. a. [2] So nur Āp. (vgl. aber Baudh. X. 54: 56. 10). [3] Aus TS. V. 7. 3. 2 geht nicht hervor, dass dieser Vers zu einer besonderen Spende bestimmt ist. So hat es nur Āp. [4] Beruht auf ŚBr. IX. 3. 2. 2. Die dann folgenden Eigenschaften der Sruc zum Teil nur bei Āp., vgl. aber Baudh. X. 54. Anf., Vaikh.: *vyāmamātrīm madhyebilāntato 'gratahprasecanām*, Mān. śrs. VI. 2. 5. 24. [5] Die elf Abschnitte TS. IV. 7. 1 (ohne a) bis 11 (inkl.) [6] Beruht auf TS. V. 4. 8. 1.

9. Es ist (in der heiligen Überlieferung) gesagt [1] und das hat in diesem Zusammenhang Geltung): „Wem er wünscht: „möchte ich seine Hauche, seine Nahrung unterbrechen" für den opfere er, jedesmal (d.h. nach jeder Formel) den Strom unterbrechend. Wem er wünscht: „möchte ich seine Hauche, seine Nahrung in ununterbrochener Verbindung erhalten", für den opfere er den Strom ununterbrochen.

[1] TS. V. 4. 8. 1—2.

10. In dem übrig bleibenden Schmalz koche er einen Brahmanreisbrei und gebe denselben vier Brahmanen zu essen [1]. Oder er koche einen Reisbrei zu vier Śarāva (Scheffel) und gebe diesen den Brahmanen zu verspeisen, nachdem er ihn mit diesem Schmalz begossen hat [2].

[1] Beruht auf TS. V. 7. 3. 4. [2] Dieselbe Vorschrift auch bei Hir., vgl. Mān. śrs. VI. 2. 5. 27 (l. *ājyotśeṣe ?)*.

11. Nachdem diese denselben verspeist haben, gebe er ihnen vier Milchkühe [1].

[1] D.h. wohl: jedem eine. Die Vorschrift beruht auf TS. V. 7. 3. 4.

XVII. 18.

12, 1. Während der „Güterstrom" ausgegossen wird oder nachdem er ausgegossen worden ist, spricht der Opferveranstalter über demselben die elf Verse aus: „Aus dem Ozean" u.s.w. [1].

[1] Die elf Verse entstammen dem Kāṭh. (XI. 7) = ṚS. IV. 58. Die ersten drei waren schon vorher (V. 17. 4) vollständig mitgeteilt, daher nur die Anfangsworte. Dieses Anumantraṇa ist nur aus Āp. bekannt.

XVII. 19.

1. Er bringt die Vājaprasavīyaspende dar [1].

[1] Beruht auf TS. V. 4. 9. Der Name nach den Anfangswörtern des 1. Verses: *vājasyemaṃ prasavaḥ.*

2, 3. [1] Nachdem er das Mehl [2] von sieben Arten von kultivierten, von sieben von wilden Kräutern [3] gesondert mit flüssiger Butter zerlassen hat [4], opfert er vermittelst eines feigenhölzernen Sruva [3] erst mit den sieben Versen: „Die Belebung des Mutes kelterte diesen Soma" [5] gesondert das Mehl der kultivierten, dann mit den sieben Versen: „Es soll uns der Mut die Himmelsgegenden" [5] das Mehl der wilden Kräuter.

[1] Ich nehme Sūtra 2 und 3 als e i n l o g i s c h e s Ganzes zusammen. [2] *annāni.* [3] Beruht auf TS. V. 4. 9. 1. Zu den Kräutern vgl. XVI. 19. 13, 14. [4] Baudh.: *dadhnājyena vā samudāyutam,* Hir.: *annāni dravāṇikṛtvā* (sic), Vaikh. und Mān. śrs.: *sarpiṣā saṃsṛjya.* [5] I. 7. 10. a—g und IV. 7. 12. a—g; vgl. V. 4. 9. 1: „Mit vierzehn Versen opfert er".

4. Nach jeder Darbringung giesst er die Neigen in eine hölzerne Schale [1].

[1] Zum Zwecke des Abhiṣeka von Sūtra 5.

5. Nachdem er, bei der Verbindungsstelle des rechten (südlichen) Flügels des Agni mit dem Rumpfe [1], einen feigenhölzernen Sessel gestellt hat und darauf das schwarze Antilopenfell [2] mit dem Nackenteile nach Osten [2] und der haarigen Seite nach oben [2] ausgebreitet hat, begiesst er den darauf sitzenden Opferveranstalter, während dieser den Agni anfasst [3], mit den Neigen [4].

[1] Nur im ŚBr. (IV. 3. 4. 10) wird eine genaue Angabe über die Stelle, wo die Begiessung stattfinden soll, gefunden: nördlich vom Agni; ebendasselbst (11) wird die Ansicht einiger, dass die Begiessung südlich vom Agni stattfinden soll, verworfen. Es ist möglich, dass Āp. Hir. Vaikh. und Mān. śrs. die letzte Bestimmung aus dem ŚBr. herübergenommen haben. [2] Beruht auf ŚBr. l. c. [3] Beruht auf ŚBr. l. c. 15. [4] Beruht auf TS. V. 6. 3. 2.

6. Einen Opferveranstalter, der Baron ist, begiesst er auf einem Tigerfell [1] sitzend, einen, der Handwerker ist, auf einem Ziegenbocksfell, einen, der priesterliches Ansehen zu erhalten wünscht, auf einem schwarzen Antilopenfell sitzend [2].

[1] Vgl. XVIII. 15. 5. [2] Beruht auf MS. III. 4. 3: 47. 11 oder ŚBr. l. c. 15.

7. Auf einem Ziegenbocksfell, wenn der Opferveranstalter Gedeihen seines Viehstandes wünscht, nach der Ansicht einiger [1].

[1] Beruht auf ŚBr. l. c. 15.

8. Einen Brahmanen begiesst er mit der Formel: „Auf Geheiss des Gottes Savitṛ begiesse ich mit den Armen des Aśvins, mit den Händen des Pūṣan dich mit der Allherrschaft des Agni"; ist er ein Baron, dann mit derselben Formel aber statt „des Agni" mit: „des Indra", ist er ein Handwerker, dann mit: „des Bṛhaspati" [1].

[1] Die Formeln TS. V. 6. 3. 1—3. Die Differenzierung geht wohl auf MS. III. 4. 3: 47. 10 fgg. zurück.

9. In der Überlieferung einiger gelten die Formeln für den Baronen und den Handwerker umgekehrt [1].

[1] Wer die „einigen" sind, ist unbekannt.

10. Stehend und nach Westen gekehrt begiesst er den Opferveranstalter, der nach Osten gerichtet sitzt, so mit den Neigen über dem Haupte, dass sie bis zu seinem Munde hinabfliessen [1].

[1] Beruht auf TS. V. 6. 3. 2.

11. Hierüber sagt man: „Es soll bloss geopfert werden, denn derjenige, an welchem ein Sava (d.h. die Weihung zum Fürsten oder hohen Beamten) verrichtet worden ist, steigt vor niemanden (vom Wagen oder Sitze) herab" [1].

[1] Der Satz ist der MS. (III. 4. 3: 47. 18) entnommen. Seine Absicht ist nicht deutlich: wird, nach einigen, bloss das Opfer, nicht auch die Salbung verrichtet, weil der Agnicit eo ipso ein *abhiṣūta* ist? Zu vergl. XVIII. 7. 16.

12. Nachdem er mit dem Verse: „Nacht und Morgen" [1] mit der Milch einer schwarzen Kuh, die ein weisses Kalb hat, den Hochaltar begossen hat [2], opfert er in sechs Runden die zwölf Reichsstützespenden [3].

[1] TS. IV. 7. 12. h. [2] Beruht auf TS. V. 4. 9. 3, vgl. oben XVII. 15. 2. [3] Wie dies geschieht, lehrt das nächstfolgende Sūtra.

XVII. 20.

1. Nachdem er die erste Runde, welche anfängt: „Das Ṛta tragend, im Ṛta weilend" hergesagt hat, bringt er die erste Spende dar mit dem Schlussworte: „Diesem (Gandharva), svāhā!", die zweite mit dem Schlussworte: „Diesen (Apsarasen), svāhā!"

2. In derselben Weise zerlegt er die anderen (fünf) Runden.

3. Die siebente Runde, anfangend mit: „O Herr der Schöpfung" dient zu einer dreizehnten Spende.

4. Dasselbe Verfahren gilt auch für diese Spende [1].

[1] Zu Sūtras 1—4. Die Rāṣṭrabhṛtformeln sind TS. III. 4. 7 überliefert. Die ersten sechs (a—f) schliessen jede mit *tasmai svāhā tābhyaḥ svāhā* ab. Jede Formel (hier Runde, Paryāya genannt) wird in zwei Teile zerlegt, z. B. die erste: *ṛtaṣād ṛtadhāmāgnir gandharvaḥ, sa idaṃ brahma kṣatraṃ pātu, tasmai svāhā*; die zweite: *tasyauṣadhayo 'psarasa ūrjo nāma, tā idaṃ brahma kṣatraṃ pāntu tābhyaḥ svāhā*. Der zweite Paryāya enthält die zwei Formeln: *saṃhito viśvasāmā sūryo gandharvaḥ, sa idaṃ brahma kṣatraṃ pātu, tasmai svāhā. — tasya marīcayo 'psarasa āyuvo nāma, tā idaṃ brahma kṣatraṃ pāntu, tābhyaḥ svāhā*. In dieser Weise liefern a—f zwölf Formeln zu zwölf Spenden. Als 13. Spende folgt dann die mit TS. III. 4. 7. g, welche ebenfalls mit *tasmai svāhā tābhyaḥ svāhā* schliessen soll. Dass auch der Ritus der Kaṭhas der nämliche ist, geht aus den Ṛcakas hervor, vgl. v. Schroeder, Die Tübinger Kaṭha-handschriften (Sitz. Ber. der Kais. Ak. der W. in Wien, Phil.-hist. Cl. Band CXXXVII, S. 28).

5. Mit den Versen: „o Herr der Schöpfung" [1] giesst er [2] über dem Vorderteil eines Streitwagens [2] fünf [2] oder zehn Schmalzspenden aus [2].

[1] TS. III. 4. 7. g. fgg. [2] Beruht auf TS. V. 4. 9. 3. Wenn es fünf Spenden sind, so werden wohl TS. III. 4. 7. g—l verwendet, wenn zehn, so g—m, und zwar so, dass h—l je in zwei Formeln zerfallen: g, h^a, h^b, i^a, i^b, k^a, k^b, l^a, l^b, m.

6. Einige [1] opfern die Spenden über den Kopfteil des Wagens, der über den Āhavanīya gehalten wird.

[1] Die Vājasaneyins, vgl. ŚBr. IX. 4. 1. 14.

7. Den so beopferten Wagen hebt man auf und bringt ihn in die Wohnung des Adhvaryu [1].

[1] Beruht auf ŚBr. l. c. 2. 11.

8. Man führt dem Wagen drei oder vier Rosse nach [1].

[1] ŚBr. l. c. wird wenigstens gesagt, dass vor dem Wagen drei Rosse anzuspannen sind.

9. Diese schenkt er sammt dem Wagen dem Adhvaryu [1].

[1] Nach ŚBr. l. c.

10. Nach einigen sind es (nicht drei Hengste, sondern) drei Stuten, nach anderen zwei Stuten [1].

[1] Ältere Quelle unbekannt.

11. Mit den drei Formeln: „Du bist der wolkige Ozean" [1] bringt er aus den beiden hohl aneinander gehaltenen Händen [2] die drei Spenden mit den Namen der Winde dar [2].

[1] TS. IV. 7. 12. i. [2] Beruht auf TS. V. 4. 9. 4. Er opfert das Schmalz nicht mit einem Opferlöffel, sondern mit den beiden Händen.

12. „Denn für diesen (nl. für den Wind) gibt es keinen Opferschnitt" so wird gelehrt [1].

[1] Nl. in MS. III. 4. 3: 48. 8 (Vom Winde kann man nicht, wie vom Opferkuchen, einen Opferschnitt machen). Derselbe Gedanke wird TS. V. 4. 9. 4 in dieser Weise ausgedrückt: „denn von diesem (d.h. von dem Winde) ist in keiner anderen Weise die Spende möglich". Kāṭh. XXI. 12: 53. 6: „Durch die Hände abgeschnitten wird der Wind; denn den Wind kann man nicht durch (vermittelst eines Opferlöffels dargebrachte) Schnitte erreichen".

13. „Aus dem zusammengefalteten schwarzen Antilopenfelle opfert er Wind" [1] so lehren einige.

[1] Dass nicht Schmalz, sondern Wind geopfert wird, lehrt das ŚBr. IX. 4. 2. 2—3, vgl. Mān. śrs. VI. 2. 5. 34: *trir vātaṃ juhoti* und Baudh. X. 54: 57. 8: *vātam u haike juhvato manyante*. Dass mit dem Antilopenfelle geopfert wird, finde ich nur noch in Hir. und Mān. śrs: *añjalinā . . . kṛṣṇājinapuṭena vā*. Vgl. ferner Baudh. dvaidhasūtra XXII. 10: 132. 13.

14. Nachdem er mit den fünf Formeln: „O Agni, Ozean, mit deinem Yuvan genannten Pfeile" [1] fünf Schmalzspenden dargebracht hat [2], opfert er mit den sechs Formeln: „Du bist die hergewandte, vordere Himmelsgegend" [3] die sechs Spenden an die Schlangen, mit saurer Milch, in welcher Honig verrührt ist [4], indem er um den Hochaltar herumgeht [4].

[1] TS. V. 5. 9. a—e. [2] Beruht auf TS. l. c. 2. [3] TS. V. 5. 10. a. [4] Beruht auf TS. l. c. 5—6: die erste Spende im O., die 2. im S., die 3. im W., die 4. im N., die 5. und 6. in der Mitte.

15. Mit den sechs Formeln: „Ihr seid Geschosse mit Namen" [1] die sechs „grossen Spenden" [2], in derselben Weise wie die Spenden an die Schlangen [3].

[1] TS. V. 5. 10. c. [2] Derselbe Name bei Hir., Baudh. X. 50 nennt sie *gandharvāhuti*. [3] Also wie Sūtra 14.

16. Mit den fünf Formeln: „Wie das Sonnenlicht, die Glut, svāhā" [1] die fünf „Sonnenspenden" [2].

[1] TS. V. 7. 5. b. [2] Beruht auf TS. l.c.

17. Mit den drei Formeln: „Deine Lichter, o Agni, die in der Sonne" [1] opfert er die drei Lichtspenden [2].

[1] TS. V. 7. 6. d. [2] Beruht auf TS. l. c.

18. Dann beginnt er die Handlungen der Somafeier, deren erste das Bestreuen der Mahāvedi ist [1].

[1] Nl. XI. 6. 3.

XVII. 21.

19, 1. Nachdem er gemacht hat, was dem Hinschütten der Dhiṣṇiyas vorangeht [1], schichtet er [2] mit dem Abschnitte [3]: „Der Glanz sei mir,

o Agni, bei den rivalisierenden Anrufungen" die Dhiṣṇiyas[2], mit je einem Spruche, mit Ziegeln.

[1] Er verrichtet also von XI. 6. 3 bis XI. 14. 7 (das Aufrichten des Havirdhānazeltes, des Sadas, u.s.w.). [2] Beruht auf TS. V. 4. 11. 3—4. [3] TS. IV. 7. 14.

2. Acht Ziegel mit einem Stein als neunten legt er auf das Dhiṣṇiya des Āgnīdhra[1].

[1] Beruht auf MS. III. 4. 4: 48. 17.

3. Zwölf[1], sechszehn, einundzwanzig[2] oder vierundzwanzig auf das Dhiṣṇiya des Hotṛ, elf auf das des Brāhmaṇācchaṃsin[3], sechs auf das Mārjālīya[4].

[1] So das Brāhmaṇa der Taitt. (TS. V. 4. 11. 4). [2] So die MS. (III. 4. 4: 48. 19) und das Kāṭh. (XXI. 12: 53. 11). Die übrigen Zahlen sind aus keiner älteren Quelle nachweisbar. [3] Beruht auf MS., K. oder ŚBr. [4] Beruht auf TS. V. l. c.

4. Je acht legt er auf die anderen Dhiṣṇiyas, so wird überliefert[1].

[1] TS: l. c.

5. Die Dhiṣṇiyas werden viereckig oder rund geschichtet[1].

[1] Dies könnte auf Baudh. śulbasūtra beruhen. Zum Aufbau der Dhiṣṇiyas vgl. das Śulbasūtra VII. 12—15 in Z. D. M. G. LVI, S. 350.

6. Er schliesst jedes Dhiṣṇiya mit soviel Kieselsteinen ein als sich Ziegel darauf befinden[1].

[1] Beruht auf ŚBr. IX. 4. 3. 9.

7. Mit den drei Versen: „Dir zu Gefallen tat sich der Berg auf" [1] legt er drei Ziegel auf den Sitz des Brahman[2].

[1] Kāṭh. XL. 11: 145. 3—8 (den zweiten Vers gibt Āp. in Pratīka, weil er in seiner Saṃhitā vorkommt: TS. I. 8. 22. g. Hir. verwendet den 1. Vers aus dem Kāṭh. und als 2. und 3. TS. I. 8. 22. g, f. [2] Beruht auf Kāṭh. XXII. 11: 67. 5, 9 (wo es nur heisst „südlich").

8. Mit den drei Versen: „Yama stützt die Erde" [1] drei auf das Mārjālīyadhiṣṇiya[2].

[1] Die *sakalapāṭhena* gegebenen Verse aus Kāṭh. XL. 11: 145. 9—14, wo sie sich den im vorhergehenden Sūtra gegebenen anschliessen. Es ist aber auffallend, dass die Verse auch TĀ. VI. 5. 9—10 vorkommen, aber von Āp. mit einer nur in TĀ. gefundenen Lesart gegeben werden. Hir. hat die drei Verse ebenfalls ganz. [2] Beruht auf Kāṭh. XXII. 11: 67. 6, 10.

XVII. 22.

1. Mit den drei Versen: „Rudra erbarme sich unser" [1] drei auf den Cātvāla.

[1] Aus Kāṭh. XL. 11: 145. 15—146. 4. Der erste Vers von Āp.

in Pratīka gegeben, weil er auch TS. IV. 5. 10. d vorkommt. Die Abweichungen des Āp. vom Schroederschen Texte des Kāṭh. kommen hier auch als Varianten vor. Hir. hat die drei Verse des Kāṭh. in dieser Reihenfolge: 2, 3, 1. [2] Beruht auf Kāṭh. XXII. 10: 67. 6, 12, nach welcher Quelle die Ziegel südlich vom Paśuśrapaṇa aufgelegt werden; damit muss also der Cātvāla gemeint sein.

2. Mit den acht Formeln: „An der Opferspeise habe Freude"[1] acht auf das Śāmitra[2].

[1] Mit geringer Abweichung (auch bei Hir.) aus Kāṭh. XL. 12: 146. 13—14. [2] Nicht im Kāṭh. (ausgefallen?). Diese acht nur bei Āp. Hir. und Vaikh. (wo keine Formeln angegeben werden), nach Mān. śrs. werden sechs auf das Śāmitra gelegt; auch hier werden die Formeln nicht gegeben.

3. Mit den drei Versen: „Durch Ehrenerweisung bitten wir deinen Zorn ab[1], Löse den oberen Strick[1], Hierum gehe ich dich an"[2] legt er drei Ziegel auf die Stelle, wo man sich zum Reinigungsbad in das Wasser begibt[3].

[1] TS. I. 5. 11. i, k. [2] TS. II. 1. 11. w. Die drei Verse sind in diesem Zusammenhang aus Kāṭh. XL. 11: 146. 5—12 zitiert (hier gibt es vier Varuṇaverse). [3] Beruht auf Kāṭh. XXII. 11: 67. 7, 13 (drei Verse, drei Ziegel).

4. Über diesen Ziegeln verrichtet man die rituellen Handlungen des Schlussbades.

5, 6. a. Wenn es unter den Ziegeln, die man auflegen will, zerstückelte, schwarzgebrannte, mit einem (nicht zulässigen) Merkmal versehene gibt, so wirft er diese auf den Kehrichthaufen; die Übriggebliebenen zerbricht er und wirft sie gleichfalls dorthin[1].

[1] Die Vorschrift nach ŚBr. VIII. 7. 2. 16, vgl. oben XVI. 13. 9.

6. b. Nachdem er die Handlungen verrichtet hat, die vor der Befestigung des Opferpfostens stattfinden[1], richtet er einen einzigen Pfosten[2] oder elf auf.

[1] Es finden also jetzt die das Agniṣomīyaziegenbockopfer einleitenden Handlungen statt (XI. 16. 1 fgg. vergl. mit VII. 10. 9). [2] Nur dieses erlaubt das Brāhmaṇa (TS. V. 5. 7. 1). In diesem Falle werden die elf Opfertiere an den einen Pfosten angebunden. Dass Āp. auch die Elfzahl erlaubt, könnte einfach ebenfalls auf TS. l. c. beruhen.

7. Von diesen richtet er am Tage, der dem eigentlichen Somaopfer vorangeht, den mittleren Pfosten auf, die anderen entweder zu diesem Zeitpunkt oder am folgenden Tage[1].

[1] Nach dem Ritus von XIV. 5.

8. Oder er treibt die Elfzahl der Opfertiere zu dem einzigen Pfosten hin (und bindet sie an diesen)[1].

[1] Wenn es nl., nach Sūtra 6[b], einen einzigen Pfosten gibt.

9. Nach dem Ausstreuen des Reises für den anlässlich des Agniṣomīyabockopfers darzubringenden Opferkuchen [1] streut er Reis aus für die acht Opfergaben an die Devasū genannten Gottheiten [2].

[1] Vgl. XI. 20. 13 und CH. § 106. g. [2] Beruht auf ŚBr. IX. 4. 3. 12. Zu diesen Opfergaben vgl. oben XIII. 24. 8.

10. Die Sviṣṭakṛtspende und die Iḍā jedoch sind für beiden dieselben [1].

[1] Beruht auf ŚBr. IX. 4. 3. 15.

XVII. 23.

1. Vor der Frühlitanei [1] schirrt er, indem er den Agni berührt, den Hochaltar an [2] (d.h. er nimmt ihn feierlich in Gebrauch) mit den drei Versen: „Agni schirre ich kräftiglich an durch Schmalz" [3].

[1] Beruht auf ŚBr. IX. 4. 4. 1, vgl. CH. § 119. [2] Beruht auf TS. V. 4. 10. 1; nach ŚBr. l.c. 3 berührt er die Paridhis. [3] TS. IV. 7. 13 a—c.

2. Wenn ihn von vorne ein Nebenbuhler übertrifft, so lege er vor dem Bahiṣpavamāna acht Ziegel mit Gāyatrīversen auf, vor dem Mittaglob elf mit Triṣṭubhversen, vor dem Ārbhavalob zwölf mit Jagatīversen.

3. Wenn von hinten einer ihn übertrifft, dann umgekehrt, und sie werden in diesem Falle nach Ablauf der Pavamānastotras hingelegt [1].

[1] Zu Sūtras 2, 3. Die Quelle ist mit einiger Abweichung im Wortlaut Kāṭh. XXII. 10: 66. 6—13. Die Zahlen korrespondieren mit den üblichen Zahlen der drei Savanas (8, 11, 12).

4. Zum Zeitpunkte des am Somaopfertage stattfindenden Tieropfers [1] treibt er einen für Agni bestimmten Savanaopferbock oder die elf Opfertiere herbei.

[1] S. XII. 18. 12 und CH. § 141. a.

5. Zum Zeitpunkte der Zuweisung der Dakṣiṇās [1] gibt der Opferveranstalter dem Brahman eine von Gold verfertigte, hundert Mānas schwere, mit Honig gefüllte Schale, nachdem er auf dieselbe hingeblickt hat, mit dem Verse: „Das schimmernde Antlitz der Götter" [2] und nachdem er sie vom Rosse hat beschnuppern lassen [3].

[1] S. XIII. 6. 12 und CH. § 191. c. [2] TS. II. 4. 14. p. [3] Alles beruht auf Kāṭh. XXII. 8: 64. 19.

6, 7. a. Dem Adhvaryu, wenn dieser die Schichtung seines Agni verrichtet [1], gibt er, ausser den gewöhnlichen, prächtige Dakṣiṇāgaben [2].

[1] Vgl. XVI. 21. 7—8. [2] Diese Vorschrift nur noch bei Hir., der dazu bemerkt: *yadi taṃ dakṣiṇābhir na rādhayed, agnim asya vṛñjīta.* Die Quelle ist offenbar ein mir unbekanntes Brāhmaṇa. Die Trennung der Sätze in Garbe's Text ist hier irrig.

7. b, 8. Das Yajñāyajñīyastotra [1] ist bis auf einen Stotravers abgesungen, dann berührt der Adhvaryu den Hochaltar mit den zwei Versen: „Huldigung sei dir, schade mir nicht" [2].

[1] Vgl. CH. § 241. c. [2] TS. IV. 7. 13. d, e. Die Vorschrift beruht auf TS. V. 4. 10. 2. Eigentlich sollten zum „Anschirren" des Agni (XVII. 23. 1) die fünf Verse IV. 7. 13. a—e verwendet werden, sie werden aber verteilt, und die letzten zwei werden zu diesem Zeitpunkte verwendet.

9. Er opfert elf Samiṣṭayajusspenden: nachdem er die neun für eine Somafeier erforderlichen [1] dargebracht hat, bringt er die zehnte und elfte Samiṣṭayajusspende mit der Formel: „Das Opfer ist von den Bhṛgus dargebracht" [2] dar.

[1] Vgl. XIII. 18. 4. [2] TS. V. 6. 8. g. Der zweite Spruch fehlt. Āp. hat das Ganze aber direkt von ŚBr. IX. 5. 1. 30—31 übernommen, wo die beiden Verse, deren erster = TS. V. l. c. ist (nl. VS. XVIII. 56, 57), gut passen. Vaikh. stimmt mit Āp. überein, Baudh. und Hir. haben andere Sprüche. Nach Dhūrtasvāmin soll die Formel TS. V. 6. 8. g zweimal verwendet werden, nach Tālav. soll sie in zwei Teile geschieden werden.

10. Nachdem die Netzhaut der für Mitra und Varuṇa bestimmten Kuh geopfert ist [1], bringt er aus einer mit Schmalz gefüllten feigenhölzernen Juhū mit dem Verse: „Sauge an dieser nahrungsvollen Zitze der Wasser" [2] eine Spende dar zum Losschirren des Agni [3].

[1] S. XIII. 23. 6 und CH. § 256. a. [2] TS. V. 5. 10. e. [3] Gegensatz zu XVII. 23. 1. — Beruht auf TS. V. 5. 10. 7, nur die Zutat, dass der Löffel von Udumbaraholz sein muss, ist nicht aus einer anderen Quelle belegt.

11. Nach der Darbringung der Gerstenmehlspende [1], bringt er die zehn Antriebsspenden dar mit den zehn Versen: „Was aus dem Antrieb zusammenfloss" [2], und bringt dann, vom Hochaltar wieder heruntergestiegen, vor demselben stehend, ihm seine Verehrung dar mit dem Verse: „Der Geist, das Leben, ist zu uns zurückgekehrt, zurückgekehrt ist der Hauch, zurückgekehrt der Antrieb; Agni vaiśvānara, durch Lichtstrahlen zunehmend, befindet sich in unserem Inneren als Hüter der Unsterblichkeit" [3].

[1] Vgl. XIII. 24. 16. [2] TS. V. 7. 7. a—k. Dass die Spenden zu diesem Zeitpunkt zu verrichten sind, beruht auf ŚBr. IX. 5. 1. 42 fg. [3] Der Vers (mit leichter Variante) auch TBr. III. 10. 8. 9. Das Upasthāna mit diesem Verse nur in Āp.

12. Wenn er im Begriff steht aufzubrechen [1], bringt der Opferveranstalter dem Feuer seine Verehrung dar mit den „Erreichungen" [2]: „Die aus Schutt entstandenen Feuer, die in die Erde eingedrungen sind, von denen bist du der höchste; überlasse uns dem Leben. Ich habe dich e r r e i c h t, o Agni, durch den Geist, ich habe dich erreicht durch die Glut u.s.w."

[1] D. h. wohl nach Beendigung der ganzen Feier. [2] Eigentlich werden nur die mit *āpaṃ tvā* anfangenden Formeln (TS. V. 5. 7. 5) durch dieses Wort angedeutet. Āp. nimmt aber, nach Kāṭh. XXII. 10: 67. 1, auch den Vers dazu.

XVII. 24.

1. a. Mit den drei Versen: „Zu dir, o Agni, Tag für Tag im Dunkel" (u.s.w. wie VI. 17. 7. a) redet er, wenn er die Feuer anderer (d.h. einen oder mehrere von andern in der Nähe aus Ziegeln geschichteten Hochaltare) erblickt [1].

[1] Die erste Hälfte des von Garbe als 1. bezeichneten Satzes gehört noch mit XVII. 23. 12 zusammen. Die Vorschrift beruht auf Kāṭh. XXII. 10: 67. 3. Die Verse sind TS. I. 5. 6. f—h.

---

1. b. Nachdem er den Agni geschichtet hat verrichte er die Sautrāmaṇīfeier [1] oder bringe einen für Mitra und Varuṇa bestimmten Quark dar [1].

[1] Beruht auf TS. V. 6. 3. 4. [2] Beruht auf TBr. III. 12. 5. 12; l. *vāmikṣayā* statt *cāmikṣayā*, vgl. XIX. 15. 15.

2. Ein Jahr lang (nach Ablauf der Schichtung und des mit ihr verbundenen Opfers) steige er für niemanden (von seinem Wagen oder Sessel) herab [1], er wohne keiner schwarzen Frau bei [2], er esse kein Geflügel [2].

[1] Beruht auf TS. V. 5. 4. 2—3. [2] Beruht auf TS. V. 6. 8. 3. [3] Beruht auf TS. V. 7. 6. 1. Die beiden letzten Bestimmungen, weil die Helle des Agni dadurch abnehmen würde und weil Agni in Vogelgestalt aufgebaut ward.

3. und solange er lebt kein Gehirn [1], und laufe nicht im Regen [2].

[1] Diese Vorschrift findet sich jetzt nur noch bei Vaikh. [2] Beruht auf Kāṭh. XXI. 12: 52. 15 (wegen der Feuerglut des Agni, die sich noch in ihm befindet).

4. Wenn er im Regen läuft [1], so kehre er zurück.

[1] D. h. wenn ihn der Regen unterwegs überfällt. So auch Baudh. X. 59: 62. 9.

5. Nachdem er zum zweiten Male einen Hochaltar geschichtet hat, wohne er nicht der Frau eines anderen bei, nachdem er einen zum dritten Male geschichtet hat, wohne er überhaupt keiner Frau bei, oder er wohne (nur) seiner Gattin bei [1].

[1] Beruht auf TS. V. 6. 8. 3—4: „Durch die Schichtung des Altars deponiert es seinen Samen (man denke an die Retassic-ziegel); wenn er nun einer Frau beiwohnte, so würde er seines Samens verlustig gehen. Man sagt aber: „wenn er keiner beiwohnte, so würde das Kinderlosigkeit bedeuten; indem er die Samenergiesser (die Retassic) hinlegt, erhalten diese den Samen des Opferveranstalters;

deshalb darf er einer Frau beiwohnen, zur Nicht-verspritzung des Samens".

6, 7. Wer in dem Jahre, in welchem er den Hochaltar geschichtet hat, nicht gedeiht, der schichte, wenn er ein Somaopfer abhält, einen aus einer einzigen Schicht bestehenden Hochaltar: mit den acht Formeln: „Dem Ozean dich" u.s.w.[1] lege er acht Ziegel, jeden mit besonderem Spruch auf die Uttaravedi hin; dann nach Bedarf die Raumfüller und den Schutt.

[1] TS. IV. 4. 6. i.

8, 9. Wer aber keinen festen Bestand hat, der schichte, wenn er ein Somaopfer abhält, ebenfalls einen aus einer einigen Schicht bestehenden Hochaltar: mit den fünf Formeln: „Du bist der Zusammenfüger und der Merker"[1] u.s.w. lege er fünf Ziegel, jeden mit besonderem Spruche auf die Uttaravedi hin dann nach Bedarf die Raumfüller und den Schutt.

[1] TS. IV. 4. 11. h—n.

10. Nach einigen sind die Wünsche, zu deren Erfülling diese Schichtungen unternommen werden, umgekehrt[1].

[1] D.h. es kommen der unter Sūtra 6—7 erwähnten Schichtung die fünf Ziegel, der unter 8—9 erwähnten acht Ziegel zu. Zu Sūtras 8—10 ist keine ältere Quelle nachweisbar.

---

11. Nach der heiligen Überlieferung hat die wiederholte Schichtung[1] einen dreifachen Zweck: damit das Opfer nicht[2] zerrinne, damit der Opferveranstalter gedeihe, damit er Nachkommenschaft erhalte[2].

[1] Behandelt TS. V. 4. 10. 3—5, MS. III. 4. 5, Kāṭh. XXII. 2, ŚBr. VIII. 6. 3. 8—24. [2] Es ist *śrūyate 'sravaṇārthe* zu lesen, vgl. Baudh. XXV. 30: 264. 2. [3] Von diesen drei Veranlassungen gibt TS. nur die erste an, die anderen beruhen auf MS. l.c. (50. 12, 13).

12. Wir werden zuerst die wiederholte Schichtung behandeln, welche bezweckt, dass das Opfer nicht zerrinne[1].

[1] Der textus continuus muss gelautet haben (Sutra 11—12): *saṃtānārthe vāsravaṇārthām*, zu trennen ist: *saṃtānārthe vā* |11| *asravaṇārthām* u.s.w. — Die Darstellung dieses Verfahrens schliesst XVII. 25. 9 ab.

13. Wenn er eine Iṣṭi, ein Tieropfer oder ein Somaopfer verrichtet, so halte er das Opfer ab, nachdem er aufgebrochen ist und sich in der Nähe seines früheren Agnis (d.h. aus Ziegeln aufgebauten Hochaltars) zum Opfer niedergelassen hat[1].

[1] Beruht auf MS. III. 4. 5: 51. 8 oder Kāṭh. XXII. 2: 58. 20.

14. Oder aber er lege mit den acht Versen: „Mit welcher Askese

die Ṛṣis ein Sattra hielten"[1] acht Ziegel, jeden mit besonderem Spruche, auf die Uttaravedi; dann nach Bedarf die Raumfüller und den Schutt.

[1] TS. IV. 7. 13. f—n. Dass diese Verse zur Punaściti dienen, beruht wohl auf ŚBr. VIII. 6. 3. 18.

XVII. 25.

1. Oder aber er berühre (statt die Ziegel mit diesen Versen hinzulegen), während das Feuer über der Uttaravedi gehalten wird, die Uttaravedi[1] mit der Formel: „Prajāpati soll dich hinstellen, durch diese Gottheit sitze fest in der Weise der Angirasen"[2].

[1] Durch dieses Verfahren gilt seine Uttaravedi schon als aus Ziegeln aufgebaut, sodass sein Opfer nicht verfliesst. Die ältere Quelle ist unbekannt. [2] TS. V. 5. 2. 4.

2. Oder er legt bloss die drei von Natur durchlöcherten Steine auf[1].

[1] Beruht auf ŚBr. IX. 5. 1. 58.

3. Das Verfahren beim Auflegen dieser drei ist das folgende:

4. erst legt er den ersten durchlöcherten Stein auf und dann eine tüchtige Menge Schutt[1]. In derselben Weise die zweite Schicht. Ohne Schutt die dritte.

[1] Was *sāmapurīṣa* genau bedeutet, ist unbekannt (Garbe: „plenty of rubble stones").

5. Oder aber die drei durchlöcherten Steine und die „Alllichtziegel"[1].

[1] Vgl. XVI. 24. 7, XVII. 1. 17, XVII. 4. 4. Āpastamba's Vorschrift ist eine Erweiterung von ŚBr. IX. 5. 1. 60.

6. Das Verfahren beim Auflegen dieser Ziegel ist das folgende:

7. erst legt er den ersten durchlöcherten Stein auf, dann eine tüchtige Menge Schutt, dann den Alllichtziegel. In derselben Weise die zweite Schicht. In der dritten Schicht jedoch zuerst den Alllichtziegel, dann den durchlöcherten Stein, dann den Schutt.

8. Oder aber zur ersten Schicht acht Raumfüller, dann Schutt; zur zweiten Schicht elf Raumfüller, dann Schutt; zur dritten zwölf Raumfüller, dann Schutt[1].

[1] Diese Vorschrift beruht wohl unmittelbar auf TS. V. 4. 10. 4.

9. Wer, nachdem er einen Hochaltar aus Ziegeln geschichtet hat, darauf ein Somaopfer darbringt, der halte sein Somaopfer, nachdem er einunddreissig Raumfüller auf seine Uttaravedi aufgelegt hat[1].

[1] Darf MS. IV. 4. 5: 51. 11—12 verglichen werden?

10. Wenn er bei einer wiederholten Schichtung (*punaściti*), welche das Gedeihen des Opferveranstalters bezweckt[1], zum zweiten Male seinen Hochaltar schichtet, so lege er in die zweite Schicht mit den acht Formeln:

„Mit welcher die Ṛṣis" [2] acht Ziegel, jeden mit besonderem Spruche auf seine Uttaravedi und dann acht Raumfüller und Schutt.

[1] Vgl. XVII. 24. 11. [2] TS. IV. 7. 13. f—n.

11. Am folgenden Tage legt er ebendieselben, jeden besonders mit einem Spruche auf, und elf Raumfüller, dann den Schutt.

12. Am folgenden Tage ebendieselben, jeden besonders mit einem Spruche, und zwölf Raumfüller, dann den Schutt [1].

[1] Die Darstellung in Sūtra 10—12 beruht wohl auf Kāṭh. XXII. 2: 58. 8—16.

13. Wenn er bei einer wiederholten Schichtung, welche bezweckt, dass der Opferveranstalter Nachkommenschaft bekommen möge [1], zum dritten Male seinen Hochaltar schichtet, so lege er in die dritte Schicht mit den Formeln: „Mit welcher die Ṛṣis" acht Ziegel, jeden besonders mit einem Spruche auf die Uttaravedi; nach Bedarf die Raumfüller und dann den Schutt [1].

[1] Vgl. Kāṭh. l.c. Z. 2—3 (wo aber *madhyamāyāṃ cityām*).

XVII. 26.

1. Es ist in der heiligen Überlieferung [1] gesagt: „Da sagt man aber: „Sie (nl. diese wiederholte Schichtung) soll nicht angewendet werden: Agni ist Rudra, es wäre alsob er einen schlafenden Tiger erweckte". Da sagt man aber auch: „Sie muss wohl angewendet werden: es wäre alsob er einen Ansehnlicheren durch Zusagung seines Anteils erweckte".

[1] TS. V. 4. 10. 5.

---

2. In dem Abschnitte, welcher anfängt: „Den die Metra schichtenden Agni soll sich aufbauen" [1] sind die mit einem besonderen Wunsche verbundenen Schichtungen behandelt. Diese sind der Reihe nach in den Śulbaregeln erörtert [2].

[1] TS. V. 4. 11. [2] Śulbasūtra von XII. 3 an, vgl. Z.D.M.G. LV. S. 578 fgg.

---

3. Beim Tāpaścitahochaltar [1] dauert die Weihe für die Teilnehmer ein Jahr und die Upasads erstrecken sich über ein Jahr.

[1] Auch *tapaścitām ayanam* genannt (PBr. XXV. 5, Baudh. XVII. 23), d.h. „Der Gang (d.h. die über ein Jahr sich erstreckende, von mehreren Yajamānas zu verrichtende Feier) der Glutschichter". Er ist behandelt TS V. 6. 5, Kāṭh. XXII. 3, ŚBr. X. 2. 5.

4. a. Vor den Upasads streue er den Reis aus für die fünf folgenden Opfergaben (und opfere dann dieselben): einen für Agni bestimmten achtschüsseligen Opferkuchen, einen für Indra bestimmten elfschüsseligen,

einen für die Allgötter bestimmten zwölfschüsseligen, einen für Bṛhaspati bestimmten Caru, und einen dreischüsseligen für Viṣṇu bestimmten Opferkuchen.

4. b. Während dieses ersten, dem eigentlichen Somaopfer und der Schichtung vorangehenden Jahres opfert er je vier Monate lang mit je einer der Upasadformeln [1].

[1] Vgl. Bem. zu XVI. 35. 7.

5. Den Upasads gemäss verrichtet er die Schichtung [1].

[1] Vgl. XVI. 35. 8.

6. Jede der fünf Schichtungen erstreckt sich über zwei Monate, über vier die letzte [1],

[1] Vgl. XVI. 35. 9.

7. Während dieser Upasadtage geniesst er (d.h. jeder Beteiligte) als Fastenspeise die ersten drei Monate die aus v i e r, während der zweiten drei Monate die aus d r e i, während der dritten drei Monate die aus z w e i Zitzen, und während der letzten drei Monate die aus e i n e r Zitze gemolkene Milch [1].

[1] Vgl. XVI. 35. 10. Hir. lautet: *trīn māsāṃś catustanāni vratāni bhavanty, evaṃ tristanāni dvistanāny ekastanāni.*

8. Ein Jahr lang ist er mit der Schichtung der Ziegel beschäftigt unter Aufsagung des an Agni gerichteten Liedes der Ṛṣis [1].

[1] Es is unmöglich ohne Kommentar diesen Satz zu begreifen. Auch scheint ein Fehler in der Überlieferung des Textes vorzuliegen. Ich vermute *upadadhāna āste; upadhānaṃ kurvann āste* umschreibt Dhūrtasvāmin. Der Ausdruck mit *āste* ist dann der übliche für ein Sattra gebrauchte. Hir. lautet: *yad ṛṣīṇām āgneyaṃ sūktaṃ tena saṃvatsaraṃ cinvīta.* Die Vorschrift stützt sich ohne Zweifel auf ein unbekanntes Brāhmaṇa.

9. Es wird gelehrt: „Die Schicht des Yajñasena ist das an Agni gerichtete (Lied) der Ṛṣis" [1].

[1] Deutet auf XVII. 4. 9. Danach hätte man zur Schichtung TS. IV. 4. 4 zu nehmen.

10. Oder er lege die Schichten hin mit den in der Ṛksaṃhitā befindlichen Liedern, die an Agni gerichtet sind. [1].

[1] Näheres darüber lässt sich nicht beibringen. Hir. lautet: *yāni daśatayīṣv āgneyāni sūktāni teṣām ekaikena sūktenaikām upadadhāti.*

11. Die Ziegel, soviele an Zahl als es an Agni gerichtete Lieder in der Ṛksaṃhitā gibt, werden jeder mit einem besonderen Liede hingelegt. Nach Bedarf die Raumfüller, dann der Schutt.

12. Im dritten Jahre (nach Vollendung der Schichtung) verrichte er den Abhijit [1] oder den Viśvajit [2].

[1] So die TS. (V. 6. 5. 2). [2] So das ŚBr. (X. 2. 5. 16). Zu diesen eintägigen Somafeiern vgl. XXII. 1. 6. b — 15.

13. Er verschenkt dabei als Opferlohn seine ganze Habe [1].

[1] Beruht auf ŚBr. l. c., vgl. Pañc. br. XVI. 5. 2 und Kauṣ. br. XXV. 14.

14. Nachdem er den Abhijit oder den Viśvajit abgehalten hat und aufgebrochen ist, legt er sich ein rotes Kalbsfell, dass man mit den Ohren und dem Schwanze dem Tiere abgezogen hat und an welchem sich die Hufe oder die oberen Fussteile [1] noch befinden, so um, dass er die haarige Seite nach aussen kehrt, umwickelt sich das Haupt nach rechts herum mit einer Kopfbinde und ergreift eine Schale von Feigenholz und eine gefleckte Haue von Feigenholz oder Bambus von dem Masse, wie früher [2] dargetan ist [3].

[1] Das unbelegte (auch bei Hir. vorkommende) *khurika* (eig.: „Hüfchen") bedeutet vielleicht die oberhalb des Hufes befindliche Wamme. Dhūrtasvāmin: *sahakhurikā sahendrakhurikābhiḥ*. [2] S. XVI. 1. 7. [3] Die Vorschriften sind aus Pañc. br. (XVI. 6), Jaim. br. oder Kauṣ. br. (XXV. 15) erweitert.

15. Im Walde unter einem Feigenbaum halten sich der Opferveranstalter und seine Gattin drei Tage auf, sich mit Wurzeln und Früchten ernährend oder durch die Haue lebend, indem sie damit die Wurzeln ausgraben, die sie dann in jene Schale legen und die sie einander zu essen geben [1].

[1] Erweitert aus Pañc. br. XVI. 6. 3—6. Es ist mit Hir. *ādayataḥ statt ādadataḥ* zu lesen.

16. Sie trinken nicht aus einem irdenen Gefäss [1].

[1] Beruht auf Pañc. br. l. c. 14.

17. Einige sagen: „Der Opferveranstalter suche sich Nahrung vermittelst eines Besens [1] oder einer Schaufel [2], die Gattin vermittelst eines ... [3] oder eines ... [3].

[1] Vgl. Baudh. dhś. III. 2. 12 (S.B.E. XIV, S. 290). [2] Nicht ganz sicher. [3] Diese Worte sind unbekannt. In Hir. wird dieser Satz nicht angetroffen; *upavikṛnta* dürfte eine Art Messer sein. Obschon Dhūrtasvāmin's Text unvollständig ist, teile ich ihn dennoch mit: *upavi—yāṃ ca dayāṃsopābhyaṃ* (oder *pālyam?*) *te upavikṛntaḥ ... carikāṃṛgamāṃsabhakṣam ānayati patnī*.

18. Eine zweite Dreizahl von Tagen verbringen sie bei einem Niṣāda, eine dritte Dreizahl bei einem Vaiśya, eine vierte Dreizahl bei einem Kṣatriya [1], oder die letzten neun Tage bei einem Brahmanen [2].

[1] Dies alles beruht auf den drei zitierten Brāhmanas. Was die Niṣādas angeht, so gibt das Jaim. br. erst für diese Periode an: „drei Tage weder in der Wildnis noch im Dorfe", was später durch: „unter den Niṣādas" präzisiert wird. [2] Nachdem das Kauṣ. br. die vier dreitägigen Perioden abgehandelt hat, fügt es hinzu: „bei einem Brahmanen aus seinem eignen Gotra". Da aber auch hier die zwölftägige Periode erfordert wird, ist die letzte Vorschrift wohl als fakultativ zu betrachten.

19. Ein Jahr lang flehe er niemanden um etwas an [1], weise aber nicht zurück was ihm gegeben wird [1].

[1] Aus Pañc. br. XVI, 6. 11—12.

20. Wenn nicht ein Jahr lang, dann zwölf Tage [1].

[1] Weil die zwölftägige Periode ihrem Wesen nach mit dem Jahre gleichsteht.

Achtzehntes Buch

Der Vājapeya: „der Siegestrunk"

Übersicht

Zeit, Zweck, allgemeine Bestimmungen, XVIII. 1. 1—8.

Die Bereitung der Surā und die Surāschoppen, XVIII. 1. 9—11, 17; 2. 4—9.

Die fünf Extraschoppen für Indra, XVIII. 1, 13—14; 2. 1—2, 7—9.

Die siebzehn Somaschoppen für Prajāpati, XVIII. 1. 15; 2. 3—4.

Das Tieropfer, XVIII. 2. 12—17; 6. 7—14; 7. 10—13.

Der Opferkuchen von wildem Reis für Bṛhaspati, XVIII. 2. 17—19; 4. 1—2, 14—15; 5. 1.

Das Anschirren u.s.w. des Wagens des Opferveranstalters und der anderen Wagen, XVIII. 3. 1—3; 12—13.

Die Dakṣiṇās, XVIII. 3. 4—11.

Das Wettrennen, XVIII. 3. 14—15; 4. 5, 12—5. 5.

Das Wagenrad, auf welchem sitzend der Brahman sein Sāman absingt, XVIII. 4. 3; 8—11.

Die Pauken, XVIII. 4. 4; 4. 7; 5. 2—3.

Das Ersteigen des Opferpfostens durch den Opferveranstalter, das Bewerfen desselben, das Herabsteigen vom Pfosten, XVIII. 5. 7 — 6. 6.

Die Spenden aus den siebzehn Somaschoppen und den Surāschoppen, XVIII. 6. 16 — 7. 9.

Schluss, XVIII. 7. 15—18.

XVIII. 1.

1. Im Herbste [1] verrichte den Vājapeya ein Brahmane [2] oder Kṣatriya [2], der Wohlstand begehrt [1].

[1] Diese zwei Bestimmungen sind nicht aus einem Brāhmaṇa nachweisbar. Nach Baudh. unternimmt man die Dīkṣā in den letzten Sommertagen vor Āṣāḍhavollmond. [2] Beruht auf TBr. I. 3. 2. 3.

2. Nach der Überlieferung einiger ist er stetig [1].

[1] Er **muss** also verrichtet werden. Die „einigen" sind unbekannt.

3. Er erreicht durch dessen Verrichtung den Prajāpati [1].

[1] Beruht auf Pañc. br. XVIII. 7. 5.

4. Der Ritus ist der des Ṣoḍaśin [1].

[1] Vgl. XIV. 2. 2—3. 7.

5. Er besteht jedoch ganz aus siebzehn [1].

[1] Vgl. die nächstfolgenden Sūtras. Ausserdem sollen siebzehn Grahas geschöpft, siebzehn Stotras, jedes auf siebzehn Versen gesungen werden. Die Vorschrift, welche in Verbindung mit der in Sūtra 3 gegebenen zu betrachten ist, beruht auf Pañc. br. XVIII. 2. 5 oder MS. I. 11. 6: 168. 8: Prajāpati ist ja siebzehnfach, oder aus siebzehn bestehend.

6. Es gibt hier siebzehn Dīkṣā-, drei Upasadtage, auf den einundzwanzigsten Tag fällt die Kelterung (d.h. das eigentliche Somaopfer).

7. Oder dreizehn Dīkṣā-, drei Upasadtage, auf den siebzehnten Tag fällt die Kelterung.

8. Der von Bilva- oder Khadiraholz verfertigte Opferpfahl ist siebzehn Ellen lang [1], er ist „ungehörnt" [2], viereckig [3], hat einen von Weizenmehl verfertigten Aufsatz (*caṣāla*), oder statt des Aufsatzes ein Bündel von Weizenstroh [4].

[1] Vgl. dazu VII. 2. 11. [2] Dies bedeutet, dass der Zapfen (VII. 3. 6) fortbleiben soll: *nordhvaṃ caṣālād atirecayati*, Mān. śrs. [3] Im Gegensatz zum gewöhnlichen Ritual, VII. 3. 2. [4] Übersetzung nicht ganz sicher. Bhavasvāmin zu Baudh. erläutert: *ubhayataś śrīkāṃ samāgranāḷām*. — Fast alle Eigentümlichkeiten des Pfahles beruhen auf TBr. I. 3. 7. 2. Nur die Holzsorten und die letzte Bestimmung (*godhūmakalāpī*) fehlen hier.

9. Nachdem er die vor den Upasads fallenden Handlungen [1] verrichtet hat, bereitet der Pratiprasthātṛ in der Weise, wie dies beim Branntwein zu geschehen pflegt [2], die Surā (den Branntwein).

[1] Also bis XI. 2. 13. [2] Das Nähere hierüber wird von Āp. nicht angegeben. Nach Baudh. gräbt der Pratiprasthātṛ in der südlichen Hälfte der östlich orientierten Hütte (dem *prāgvaṃśa*) ein Loch und lässt hier die Surā herstellen (*saṃdhāpayati*). — Anscheinend wird auf XIX. 5. 7—6. 5 gedeutet, vgl. S. B. E. XLIV, S. 223, Note 2.

10. Der Branntwein ist Parisrut [1].

[1] Vgl. Eggeling in S. B. E. XLI, S. 9, Note 1. — Beruht auf ŚBr. V. 1. 2. 14; vgl. unten XIX. 6. 5.

11. Wenn die Zeit da ist, die Kharas herzustellen [1], verfertigt der Pratiprasthātṛ unterhalb des rechten Havirdhānakarrens hinter dessen Achse einen zweiten Khara [2], zum Hinstellen der Surāschoppen.

[1] Vgl. XI. 13. 8. [2] Beruht auf TBr. I. 3. 3. 5.

12. Wenn die Zeit da ist, die Seile um den Opferpfahl zu binden[1], umwickelt er ihn mit siebzehn Kleidern[2].

[1] Zu dem in XI. 19. 4 implizierten Zeitpunkt, vgl. VII. 11. 2. [2] Beruht auf TBr. I. 3. 7. 3.

13. Wenn die Zeit da ist, die Gefässe auf dem Khara zusammen zu setzen, stellt er, unmittelbar nachdem er das Gefäss für den Extraschoppen für Indra fertig gemacht hat[1], in dessen Nähe die fünf Gefässe für die für Indra bestimmten Extraschoppen fertig[2].

[1] Vgl. XII. 1. 15. [2] Nach Hir. bleibt der in der Prakṛti für Indra bestimmte Extraschoppen fort. Die Atigrāhyas werden in allen Brāhmaṇas des Yajurveda verordnet.

14. Die für diese Gefässe geltende Bestimmung ist durch die früher gegebene erklärt[1],

[1] Deutet wohl auf die Holzsorte und die Sprüche (XII. 1. 5 und 6).

15. Nachdem er das Gefäss für den Ṣoḍaśinschoppen fertiggestellt hat[1], stellt er in dessen Nähe die siebzehn Gefässe hin, welche für die für Prajāpati bestimmten Schoppen dienen sollen[2].

[1] Vgl. XII. 2. 6. [2] Diese siebzehn Somagrahas für Prajāpati beruhen auf TBr. I. 3. 3. 2.

16. Sie sind von derselben Art wie das Ṣoḍaśingefäss[1].

Vgl. XII. 2. 6.

17. Auf den westlichen (hintern) Khara stellt der Pratiprasthātṛ die siebzehn Upayāmas, d. h. die tönernen für die Surāschoppen bestimmten Gefässe[1] fertig.

[1] Der Ausdruck *upayāma* beruht auf MS. oder Kāṭh.; Tālav.: *śuṇḍākoṣākṛtīni surābhāṇḍavat.*

XVIII. 2.

1. Wenn die Schoppen geschöpft werden, schöpft der Adhvaryu unmittelbar nach dem für Indra bestimmten Extraschoppen[1] die fünf Extraschoppen für Indra[2] mit den fünf Formeln, deren erste anfängt: „Mit einer Unterlage geschöpft bist du, dich den in den Männern sitzenden u.s.w. schöpfe ich"[3].

[1] Vgl. XII. 15. 9. [2] Beruht auf TBr. I. 3. 3. 1—2. [3] TS. I. 7. 12. a—e. (vgl. TBr. I. 3. 9).

2. Das Verfahren damit ist wie früher[1].

[1] Es ist mir nicht deutlich, worauf sich dies bezieht.

3. Nachdem er den Ṣoḍaśinschoppen geschöpft hat[1], schöpft er die siebzehn für Prajāpati bestimmten Somaschoppen mit dem Verse und der Formel: „Durch dieses Verfahren ... (u.s.w. wie VIII. 16. 5) ... zum

eignen Körper erhob". — „Mit einer Unterlage geschöpft bist du, dem Prajāpati genehm schöpfe ich dich" [2].

[1] Vgl. XIV. 2. 3—7. [2] TS. I. 7. 12. f—g. Beruht auf TBr. I. 3. 3. 2: „mit einem einzigen Verse schöpft er sie, mit einem Male bringt er die Kraft in den Opferveranstalter".

4. Das weitere Verfahren damit ist wie beim Ṣoḍaśinschoppen [1].

[1] Deutet vielleicht auf XIV. 2. 13.

5. Mit den siebzehn Upayāmas schöpft der Pratiprasthātṛ am hinteren Khara die siebzehn Surāschoppen mit dem Verse: „Wie die Besitzer von Gerste ... (u.s.w. wie IX. 18. 14) ... unternommen haben" [1].

[1] TS. I. 8. 21. d. Dass dieser Vers hierzu dient, geht nicht aus TBr. hervor. Āpastamba's Darstellung beruht wohl auf dem Kāṭh. (XIV. 3: 202. 23—203. 3).

6. Nach der Überlieferung einiger sind die beiden zum Schöpfen dienenden Verse umgekehrt [1].

[1] D.h.: zu den Somagrahas wird TS. I. 8. 21. d, zu den Surāgrahas TS. I. 7. 12. f. verwendet. So machen es die Mānavas (MS. I. 11. 4: 166. 3—6).

7. Er schöpft die Surāschoppen abwechselnd mit den Somaschoppen [1].

[1] Erst schöpft der Adhv. einen Soma-, dann der Pratipr. einen Surāschoppen. Dies beruht auf TBr. I. 3. 3. 5.

8. Zuerst schöpft der Adhvaryu, zuletzt der Pratiprasthātṛ.

9. Die Somaschoppen stellt der Adhvaryu vor die Achse, hinter die Achse stellt der Pratiprasthātṛ die Surāschoppen [1].

[1] Beruht auf TBr. I. 3. 3. 5, vgl. XVIII. 1. 11.

10. Mit der Formel: „Gott Savitṛ, fördere das Opfer, fördere den Opferherrn zum Glücke; der göttliche Gandharva, der den Willen reinigt, soll unseren Willen reinigen, der Herr des Wortes mache unsere Stimme heute süss" [1] bringt der Adhvaryu im Āhavanīya eine Schmalzspende dar, entweder zum Beginn jedes Dienstes (Savana) [2], oder von jeder vom Ganzen einen einheitlichen Teil bildenden Handlung [2].

[1] TS. I. 7. 7. a. [2] Beides wird im TBr. (I. 3. 5. 1) erlaubt. Das letzte wird von Baudh. (XI. 2) präzisiert.

11. Die Opferpriester gehen am Kelterungstage mit Gold bekränzt vor [1].

[1] D. h. sie tragen einen goldnen Kranz auf dem Haupte; die Vorschrift beruht auf Pañc. br. XVIII. 7. 6.

12. Wenn die Zeit da ist, mit den Opfertieren vorzugehen [1], treibt der Adhvaryu die drei ersten von den vier Savanaopfertieren zu dem Opferpfahle heran [2], darauf eine den Maruts zu weihende Kuh [2] und ein dem Sarasvatī zu weihendes weibliches Schaf (*meṣī*), dem die Zähne noch nicht ausgefallen sind [3].

[1] Vgl. XII. 18. 12. [2] Also nach l. c. 13 (oder 14): den für Agni,

den für Indra und Agni, und den für Indra bestimmten Bock. [3] Beruht alles auf TBr. I. 3. 4. 1—2 (vgl. 5).

13. Nachdem er den für Sarasvat bestimmten Ziegenbock [1] herangetrieben hat, treibt er die siebzehn für Prajāpati bestimmten, schwarzen, ungehörnten, einfarbigen Opfertiere herbei [2].

[1] Nach Tālav. ist das Sārasvatatier für Sarasvat bestimmt. Dieses Opfertier ist dem Ritus der Taittirīyas fremd, es ist dem Kaṭharitual (Kāṭh. XIV. 9: 208. 17) entnommen. Dass dieses Tier den siebzehn Prajāpatiböcken vorangeht, beruht auf der MS. (I. 11. 9: 170. 21), wo es freilich eine *sārasvatī meṣī* ist. Die Opfertiere sind also nach Āp.: Agnibock, Indrāgnibock, Indrawidder, Marutkuh, Sarasvatīschaf (diese fünf werden jetzt geopfert); Sarasvatībock und siebzehn Prajāpatiböcke, diese achtzehn werden erst später (XVIII. 6. 7) geschlachtet, vgl. Sūtra 15. [2] Die Zahl und die Eigenschaften beruhen auf TBr. I. 3. 4. 3 fgg. Dass sie *tūpara* sind, beruht auf ŚBr. V. 1. 3. 7.

14. Nachdem an allen Tieren die Umzirkelung mit dem Feuerbrande vollzogen ist, schlachtet man die ersteren Opfertiere, das für Sarasvatī bestimmte Schaf zuletzt [1].

[1] Beruht, der Tatsache nach, auf TBr. I. 3. 4. 4—5.

15. Die letzteren, anfangend mit dem Bock für Sarasvat, werden einstweilen am Leben behalten [1].

[1] Vgl. TBr. l. c. 4. — Sie werden erst später, XVIII. 6. 7, geopfert.

16. Es ist (oben) [1] gesagt worden (und das daselbst Gesagte gilt auch hier): „Für jedes Opfertier werden besonders verwendet die Darbhahalme" u.s.w.

[1] S. XIV. 7. 4. Im Texte des Āp. ist *barhīṃṣīty uktam* zu lesen.

17. Unmittelbar vor dem Mahendraschoppen [1] oder nachdem er den Reis für die am Mittagsdienste darzubringenden Savanaopfergaben ausgeschüttet hat [2], schüttet er den Reis für den vom Opfer des Sarasvatbockes [3] einen Teil bildenden Opferkuchen aus, und darauf den wilden Reis [4] für den siebzehn Śarāvas umfassenden [4] Caru für Bṛhaspati [4]: zwölf Śarāvas schüttet er mit dem Spruche, die übrigen fünf ohne Spruch aus [5].

[1] Vgl. XIII. 8. 4. [2] Vgl. XIII. 4. 7 (XIII. 1. 12). [3] Also von dem ersten der später darzubringenden Tiere. Dieser Paśupuroḍāśa wird erst später, XVIII. 6. 10, dargebracht. [4] Beruht auf TBr. I. 3. 6. 7—8. Zu diesem Caru vgl. XVIII 6. 10. [5] Ähnliches nur noch in Vaikh.

18. Er kocht ihn in Milch [1].

[1] Beruht auf TBr. l. c. 8.

XVIII. 3.

19, 1. Unmittelbar nachdem er die beiden Dākṣiṇaspenden geopfert hat [1], holt man, während der Adhvaryu die Formel: „Du bist Indra's sieghafter Donnerkeil, möge dieser hier durch dich den Feind erschlagen" [2]

flüstert, den Wagen von seinem Gestell hinab, und badet die Rosse, während der Adhvaryu die Formel sagt: „In den Wassern befindet sich der Nektar, in den Wassern die Arznei; ihr seid schnelle (oder „sieghafte" *vājinaḥ*) Rosse in der Führung der Wasser" [3].

[1] Vgl. XIII. 5. 7. Nach ŚBr. V. 1. 4. 2 findet die Handlung unmittelbar vor dem Mahendragraha statt. [2] TS. I. 7. 7. b. [3] TS. l.c. d. — Die Handlung beruht auf TBr. I. 3. 5. 2, der Ausdruck nach MS. I. 11. 6: 168. 3, wo auch *snapayanti* mit a, wie die HS. o des Āp. bietet.

2. Mit der Formel: „Du rasch eilendes Kind der Wasser, durch deine mit (Schaum)gipfeln gekrönte, wallende, siegerringende Welle möchte dieser hier den Sieg erringen" [1] berührt er die Stirn der Rosse [2].

[1] TS. I. 7. 7. f. [2] Beruht auf TBr. I. 3. 5. 4, der Wortlaut nach MS. I. 11. 6: 168. 6 oder Kāṭh. XIV. 6: 206. 3.

3. Mit dem Verse: „Der Wind, oder Manu, oder die siebenundzwanzig Gandharven, die spannten zuerst das Ross an, die legten die Schnelle in ihn" [1] spannt er den mit einem Seitenpferde versehenen Wagen an [2], ohne Spruch die sechzehn anderen Wagen.

[1] TS. I. 7. 7. e. [2] Nach TBr. I. 3. 5. 3 spannt er die drei Rosse an. Dass der Wagen auch mit einem Seitenpferd bespannt wird, beruht auf TBr. I. 3. 6. 4. Nach Baudh. wird das Seitenpferd an die linke Seite des Jochpferdes angespannt; vgl. XX. 16. 1—2.

4. Wenn die Zeit da ist, die Dakṣiṇās zu verschenken, schenkt er siebzehn Wagen, siebzehn Lastkarren, siebzehn Rosse, siebzehn Elephanten, siebzehn Goldplatten (*niṣkas*), siebzehn Sklavinnen, siebzehn Ziege, siebzehn Schafe, siebzehn Kleider, siebzehnmal hundert Kühe [1].

[1] Im TBr. I. 3. 6. 3 heisst es nur: *saptadaśa saptadaśa dīyante.*

5. Die Überlieferung einiger lautet: er gibt siebzehnmal hundert Kühe, siebzehn mit Ochsen bespannte Lastkarren, siebzehn mit Rossen bespannte Wagen, siebzehn Elephanten, siebzehn Niṣkas, siebzehn Sklavinnen, siebzehn Pauken [1].

[1] Wer die „einigen" sind, ist unbekannt, vgl. aber Śāṅkh. XV. 3. 12—15, wo nur, statt der siebzehn Sklavinnen, siebzehn Kleider genannt werden.

6. Dies ist der übliche (allgemein anerkannte) Vājapeya [1].

[1] So heisst er auch Śāṅkh. l. c. 16.

7. Jetzt der Kuruvājapeya [1].

[1] D. h. wie er unter den Kurus üblich war? Der Name noch Śāṅkh. l.c. 17 und Lāṭy. VIII. 11. 18.

8. Bei diesem gibt er Tiere von jeder Altersstufe, je siebzehn Stück [1].

[1] Die Quelle ist Jaim. br. II. 194: *vayaśśo* (so meine Konjektur, *cayaśco* die HS.) *dadāti; vayaśśo* (*vayaśvo* die HS.) *vā idaṃ vihitaṃ, prajāpater vā idaṃ sarvaṃ, prājāpatya eṣa yajñaḥ, prajāpater evāp-*

tyai; vayaso vayasas saptadaśa saptadaśa dadāti u.s.w. Hir.: *vayaso vayasaḥ saptadaśāni dadāti*, vgl. auch Baudh. XI. 1: 63. 10, Śāṅkh. l.c. 17. — Die Altersstufen werden in Sūtra 9 erklärt.

9. Die Tiere der verschiedenen Altersstufen sind die einjährige bis zu den fünfjährigen [1].

[1] Vgl. Bem. 1 zu V. 20. 15.

10. Wenn beim Mittagsdienste die Dakṣiṇās zugewiesen sind, gibt er den mit den Formeln angespannten Wagen [1] dem Adhvaryu [2].

[1] Vgl. XVIII. 3. 1—3. [2] Beruht wohl auf ŚBr. V. 1. 4. 11.

11. Das Übrige ist gemeinsam [1].

[1] D.h. kommt allen Opferpriestern gleichmässig zu.

12. Man stellt die Wagen vor dem Āhavanīya in einer nach Norden oder Osten gerichteten Reihe hin.

13. Von diesen steht der mit den Formeln angespannte Wagen im Süden [1].

[1] Dies kann sich nur auf die erste in Sūtra 12 erwähnte Möglichkeit beziehen. und nur dieses passt zu TBr. I. 3. 6. 5: „Sie (d.h. die Wagen) fahren in östlicher Richtung".

14. Vor dem Āgnīdhrazelte nimmt ein Königssohn Platz und schiesst von hier einen Pfeil siebzehn Schussweiten weit [1].

[1] Er schiesst erst e i n e Schussweite, stellt sich dann dorthin, wo der Pfeil hingefallen war und schiesst zum zweiten Male. So macht er es siebzehnmal. Die Vorschrift beruht auf TBr. I. 3. 6. 3.

15. Wo der Pfeil zum letzten Male hinfällt, dort schlägt er eine feigenhölzerne Meta als Endziel für das Wettrennen in den Boden.

XVIII. 4.

1. Nachdem er die vor dem Mahendraschoppen fallenden Handlungen verrichtet hat [1], stellt er den von wildem Reis angefertigten Caru [2], über dem er flüssige Butter gegossen hat [3], auf den Cātvāla hin [4].

[1] Vgl. ŚBr. V. 1. 4. 2. [2] Vgl. XVIII. 2. 17—18. [3] Beruht auf TBr. I. 3. 6. 8. [4] Beruht auf MS. I. 11. 7: 169. 2 oder Kāṭh. XIV. 7: 206. 17.

2. Diesen behütet der Königssohn.

3. Nachdem er in der Nähe des Cātvāla [1] ein wie eine Wagenachse gestaltetes Stück Holz in den Boden eingegraben hat, befestigt er an demselben ein von Feigenholz verfertigtes Wagenrad [1] mit siebzehn Speichen.

[1] Dass das Rad am Cātvāla zu befestigen ist, beruht auf TBr. I. 3. 6. 1.

4. In der Nähe der nordöstlichen Ecke der Mahāvedi[1] bindet man siebzehn Pauken an.

[1] Vgl. ŚBr. V. 1. 5. 6.

5. Mit der Formel: „Viṣṇu's Schritt bist du, Viṣṇu's Tritt bist du, Viṣṇu's Ausschritt bist du"[1] begibt sich der Opferveranstalter zum Wagen hin[2].

[1] TS. I. 7. 7. g. [2] Beruht auf TBr. I. 3. 5. 4.

6. Mit dem Verse: „Die zwei Seiten, die zwei Bugflächen an den beiden Seiten des Wagens, die dem rauschenden Winde folgen, der fernhin schiessende, der mutige, der beflügelte, die hinüberführenden Feuer sollen uns hinüberführen"[1] berührt er die beiden Räder oder die beiden Seiten des Wagens.

[1] TS. I. 7. 7. g.

7. Mit der Formel (d. h. wohl: nachdem der Adhvaryu die Formel gesagt hat): „Für Indra lasset den Laut ertönen, den Indra machet den Sieg gewinnen, Indra hat den Sieg gewonnen"[1] schlägt man die Pauken[2].

[1] TS. I. 7. 8. c. [2] Beruht auf TBr. I. 3. 6. 2, der Wortlaut aber nach MS. I. 11. 6: 168. 7.

8. Mit der Formel: „Auf Gott Savitṛ's Geheiss möchte ich durch den siegerringenden Bṛhaspati den Sieg erringen"[1] besteigt der Brahman das feigenhölzerne Wagenrad[2].

[1] TS. I. 7. 8. a. [2] Beruht auf MS. I. 11. 6: 168. 11.

9. Zu ihm sagt der Adhvaryu: „Singe den Gesang der Siegreichen"[1].

[1] Die Handlung ist in TBr. I. 3. 6. 2 impliziert, vgl. Pañc. br. XVIII. 7. 12. Das *vājinām sāma* ist (vgl. Lāṭy. V. 12. 14) Grāmageyagāna XI. 2. 30 (Sāmaveda, Calc. Ausg. Vol. I, S. 882), gesungen auf SV. I. 435.

10. Er[1] dreht das Rad, auf welchem der Brahman sitzt, dreimal nach rechts herum[2].

[1] Nach Baudh. tut dies irgend ein Diener. [2] *āveṣṭayati* TBr. I. 3. 6. 1.

11. Während es herumgedreht wird, singt der Brahman das Sāman[1].

[1] Der Wortlaut nach Jaim. br.: *vartamāne gāyati*.

12. Mit der Formel: „Auf Gott Savitṛ's Geheiss möchte ich durch den siegerringenden Bṛhaspati zum höchsten Firmament steigen"[2] ersteigt der Opferveranstalter den mit den Formeln angespannten Wagen[2].

[1] TS. I. 7. 8. b. [2] Die Handlung nicht in TBr. Nach anderen Quellen wird das Yajus vom Brahman gesprochen, wenn er das Rad ersteigt, so z. B. die MS.

13. Die anderen beim Wettrennen beteiligten ersteigen die anderen Wagen.

14. Mit der Formel: „Ihr Renner, die Ihr den Sieg erringet, die Ihr

das Wettrennen laufen werdet, die Ihr im Wettrennen siegen werdet, beriechet den Anteil des Bṛhaspati" [1] lässt er die beiden am Joche des Wagens des Opferveranstalters angespannten [2] Rosse, oder alle (drei) [3] den von wildem Reis verfertigten Caru beschnuppern [4].

[1] TS. I. 7. 8. o. [2] So (*dhuryau*) Kāṭh. XIV. 7: 206. 22. [3] So (*aśvān avaghrāpayati*) das ŚBr. (V. 1. 4. 15). [4] Beruht auf TBr. I. 3. 6. 9.

15. Mit der Formel: „Wischet euch an Bṛhaspati's Anteil ab" [1] schmiert er die fettige Substanz den Rossen auf die Nüstern [2].

[1] TS. I. 7. 8. p[b]. [2] Nur Hir. hat, aber ohne den Teil des Spruches, dasselbe. In Mān. śrs. findet sich Ähnliches.

16. Nachdem er mit der Formel: „Sieghafte Peitsche, im Siege siegreich, mache die Rosse im Kampfe siegen" [1] die Peitsche ergriffen hat, besteigt der Adhvaryu den mit den Formeln angespannten Wagen und legt [2] (neben dem Opferveranstalter stehend) mit der Formel: „Ein Ross bist du, ein Hengst bist du, ein Renner bist du" [3] die Peitsche auf die sämmtlichen Rosse.

[1] TS. I. 7. 8. d. [2] *samavakṣiṇoti* auch Hir., *kṣipati* Baudh., *adhikṣipati* Mān. śrs. [3] TS. l.c. e.

17. Die anderen Wagen folgen diesem, ohne ihn zu überholen [1].

[1] Eig.: ohne ihm nahe zu kommen. Der Ausdruck auch bei Hir.

18. Allen Wagen, wenn sie im Gange sind, spricht er die vier Verse nach [1], deren erster anfängt: „Laufet, ihr Renner, zu dem Sieg" [2].

[1] Beruht auf TBr. I. 3. 6. 5. [2] TS. I. 7. 8. f—i.

19. Während die Wagen im Gange sind, lässt er den Opferveranstalter die „Ersiegungen" hersagen [1]: „Agni ersiegte durch das einsilbige (Versmass) die Stimme" u.s.w. [2].

[1] Beruht wohl auf Kāṭh. XIV. 7: 206. 14. [2] TS. I. 7. 11.

20. Wenn sie das Ziel erreicht haben, wenden sie sich nach Norden [1], und lassen die Wagen nach rechts (um die Meta) [2] wenden.

[1] Beruht auf TBr. I. 3. 6. 6. [2] Vgl. Mān. śrs.: *tāṃ* (sc. *kāṣṭhām*) *pradakṣiṇaṃ kṛtvā pratyāyanti.*

21. Über den zurückkehrenden Wagen spricht er die vier [1] Verse aus: „Die tüchtigen Läufer" u.s.w. [2].

[1] Beruht auf TBr. I. 3. 6. 5. [2] TS. I. 7. 8. i—m.

XVIII. 5.

1. Nachdem er, wenn die Wagen zurückgekehrt sind [1], mit dem Verse: „Zu mir möge kommen die Anregung der Kraft (*vāja*), zu mir Himmel und Erde die alles fördernden, zu mir sollen kommen Vater (Himmel) und Mutter (Erde), zu mir möge der Soma kommen, sodass ich nicht

vor der Zeit sterbe"[2] eine Schmalzspende im Āhavanīya dargebracht hat, lässt er die Rosse den Caru von wildem Reis wieder beschnuppern[3] und schmiert die fettige Substanz auf ihre Nüstern mit der Formel: „Ihr Renner, die ihr den Sieg erringet, da ihr das Wettrennen zu ende gebracht habt, wischet euch an Bṛhaspati's Anteil ab"[4].

[1] Der Wortlaut nach MS. I. 11. 7: 169. 5, vgl. Kāṭh. XIV. 7: 206. 19. [2] TS. I. 7. 8. n. [3] Beruht auf TBr. I. 3. 6. 9. [4] TS. l. c. p.

2, 3. Mit den zwei Formeln: „Dieses euer Bündnis, das ihr mit Indra abgeschlossen habt, ist wahr gewesen (d.h. ist eingehalten worden). Ihr habt, o Bäume[1], dem Indra zum Siege verholfen. Werdet abgespannt"[2] bringt er entweder eine Schmalzspende zum „Abspannen" der Pauken[3] dar, oder er berührt bloss die Nahtstellen[4].

[1] Die Pauken sind ja von Holz verfertigt. [2] TS. I. 7. 8. q, r. [3] Nach TBr. I. 3. 6. 9 macht er mit den Formeln die Pauken los, ähnlich ŚBr. V. 1. 5. 10. [4] Übersetzung nicht sicher; *seva* könnte mit *sevana* gleichwertig sein. Tālav. jedoch: *sevāḥ sṛkṣiṇaḥ āsyāntaḥ* (die Mundwinkel der Rosse?). Hir. hat, verdorben, *sarvān*, Vaikh. aber gleichfalls *sevān*.

4. Den beim Wettrennen Beteiligten überreicht er (d.h. wohl der Opferveranstalter) jedem ein Goldkorn[1].

[1] Beruht auf TBr. I. 3. 6. 7. Zu *kṛṣṇala* vgl. XIX. 21. 2 und „Wunschopfer" Bem. 209.

5. Nachdem er diese zurückgenommen hat, gibt er sie dem Brahman[1]; auch gibt er diesem einen goldnen, mit Honig gefüllten Topf[2], der aus einer hundert Mānas schweren Platte verfertigt ist.

[1] Beruht auf TBr. I. 3. 6. 7. [2] Der Madhuṣṭhāla stammt aus MS. I. 11. 7: 169. 12 oder Kāṭh. XIV. 8: 207. 4; das eigne Brāhmaṇa des Āp. (TBr. I. 3. 3. 7) hat: *madhoḥ pūrṇam hiraṇyapātram*.

6. Zu diesem Zeitpunkte „treibt" er das anlässlich des Mahendraschoppens zu singende Lob „herbei" (d.h. das erste Pṛṣṭhastotra).

7. Ehe noch dessen Prastāva gesungen ist, legt der Opferveranstalter sich ein Tārpyakleid[1] um mit der Formel: „Du bist die Eihaut des Baronenstandes"[2].

[1] Das Wort *tārpya* wird verschiedentlich gedeutet. Nach Baudh. XXV. 34: 270. 4 ist es entweder ein mit Ājya gesättigtes oder ein von Tṛpābast verfertigtes Kleid. Bhavasvāmin zu Baudh. XI. 10 nennt es ein *ājyena tṛptaṃ vāsaḥ kauśeyaṃ ca* (l. *vā*?). Also auch ein seidenes. Mān. śrs.: *tārpyaṃ kṣaumaṃ sarpiṣi paryastam abhyañjane vā*. [2] TS. I. 7. 9. a[a]. Die Tatsache beruht auf TBr. I. 3. 7. 1.

8. Mit der Formel: „Du bist die Geburtsstätte des Baronenstandes"[1] legt sich die Herrin des Hauses ein von Darbhagras verfertigtes Kleid um[2].

[1] TS. I. 1. 7. a[b]. [2] Aus TBr. I. 3. 7. 1 kann nur erschlossen werden (vgl. *punāty evainam*, nicht *evainām*), dass der Yajamāna auch dieses Kleid s i c h umlegt, und so wollte es denn auch Śāliki (Baudh. XXII. 15: 138. 5). Dass es die Patnī sich umlegt (so auch alle anderen Sūtras), beruht auf ŚBr. V. 2. 1. 8.

9. Mit der Formel: „Ehefrau, komm, wir wollen den Himmel ersteigen[1], redet der Opferveranstalter seine Gattin an[2].

[1] TS. I. 7. 9. b^a. [2] Wörtlich aus ŚBr. V. 2. 1. 10.

10. Diese erwidert: „Ja, das wollen wir"[1].

[1] TS. l.c. b^b.

11. Dreimal redet er sie an, dreimal erwidert sie[1].

[1] So nur noch Vaikh.

12. Schliesslich sagt der Opferveranstalter: „Von uns beiden werde ich den Himmel ersteigen"[1].

[1] TS. l. c. b^c.

13. Nachdem er[1] mit den Formeln: „Der Sieg und die Anregung"[2] u.s.w. die zwölf „Siegesanregungsspenden"[3] im Āhavanīya dargebracht hat[3], ersteigt der Opferveranstalter mit den zehn „Ordnungen" genannten Formeln: „Die Lebensdauer soll durch das Opfer sich ordnen" u.s.w.[4] vermittelst einer Leiter[5] im Staubigen[6] den Opferpfahl.

[1] Wohl der Adhvaryu? [2] TS. I. 7. 9. c. [3] TBr. I. 3. 7. 3 heissen sie *vājaprasavīyāni* (neutr.). [4] TS. l. c. d. [5] Beruht auf ŚBr. V. 2. 1. 9 (wo *niḥśrayaṇī*), Hir. hat *niḥśreṇyā*, Vaikh. *adhiroha*, vgl. Bem. 6. [6] Der Ausdruck *sarajase*, dessen Bedeutung nicht ganz fest steht, stammt aus Pañc. br. XVIII. 7. 11. Hir. hat *rajasi* ,Vaikh.: *daśabhiḥ kalpaiḥ sarajasi yūpam adhirohena nābhyantam gatvā* (*adhiroha* entspricht der *niḥśreṇī* des Āp.). Tālav. bezieht den Ausdruck auf den vom Wettrennen aufgewirbelten Staub: *ājivājānotkṣiptarajasy* (sic!) *anuparate kāle*.

14. Wenn er die Spitze erreicht hat, flüstert er die Formel: „Wir sind zum Himmel, zu den Göttern gegangen, wir sind unsterblich geworden, wir sind die Kinder des Prajāpati geworden"[1].

[1] TS. I. 7. 9. e.

15. Mit der Formel: „Mit Nachkommenschaft ich, die Nachkommenschaft mit mir, mit Wohlstand ich, der Wohlstand mit mir (einige sich)"[1] blickt er nach seiner Wohnung hin[2].

[1] TS. I. 7. 9. f. [2] Nach ŚBr. blickt er auf die Diśas, nach Baudh. und Vaikh. auf „diesen Raum" (d.h. auf die Erde). Hir. stimmt mit Āp. überein. Tālav. deutet *gṛhān* hier als *patnīm*; vgl. Bem. 2 zu XVI. 16. 4.

16. Auf ihn heften[1] (vier) Vaiśyas[2] oder die vier Hauptpriester, von Aśvatthablättern verfertigte[2], mit Asche[3] oder Salzstücken[2] oder mit diesen beiden Substanzen[4] gefüllte Tüten[5], die sie an langen Bambusstäben angebunden haben[6], nach jeder Himmelsgegend[5].

[1] Oder vielleicht „schleudern". Das TBr. hat: „sie schlagen ihn, treffen ihn" (*ghnanti*); Āpastamba's *arpayanti* beruht auf MS. I. 11. 8: 170. 3 oder Kāṭh. XIV. 8. [2] So nach ŚBr. V. 2. 1. 17. [3] So TBr. I. 3. 7. 6. [4] Das könnte aus TBr. herausgelesen werden. [5] Nach Baudh. XI. 12: 81. 1, vgl. 66. 2 werden siebzehn Tüten

gebraucht, die so zu verteilen sind: 5, 5, 4, 3. [6] Dies nur in Āp., Hir., Vaikh. Dass es die Mahartvij's tun dürfen, ist nur aus den Sūtras bekannt.

17. Im Osten der Adhvaryu mit der Formel: „Für die Speise dich" [1], im Süden der Brahman: „Für die Nahrung dich" [1], im Westen der Hotṛ: „Für den Sieg dich" [1], im Norden der Udgātṛ: „Für die Ersiegung dich" [1].

[1] TS. I. 7. 9. g.

18. Sie zielen nach seinem Mund (Gesicht) [1].

[1] Nach TBr.I. 3. 7. 6 auf das Haupt.

19. Jedem, der ihn trifft, wendet er sich zu.

20. Er steigt wieder hinab mit der Formel: „Diese (Erde) ist dein Reich; für Mitra, zur Stütze, zum Halt, für die Saat, für die Sicherkeit, für den Wohlstand" [1].

[1] Das Yajus zum Teil Vāj. S., zum Teil TS. (VII. 1. 11. e). Hir.: *iyaṃ te rāṇ mitrāya yantāsi yamano dhartāsi dharuṇo kṛṣyai* u.s.w. (vgl. TS. l. c. d). Ähnlich Vaikh.; Mān. śrs. verwendet: *yantrī rāḍ yantry asi yamanī dhartry asi dharuṇa* (sic) *kṛṣyai tvā kṣemāya tvā*, vgl. MS. II. 8. 3: 109. 1. Jedenfalls wird die Erde angeredet.

XVIII. 6.

21, 1. Nachdem der Adhvaryu vor dem Opferpfahle ein Ziegenbocksfell mit dem Nackenteil nach Osten und der haarigen Seite nach oben hingebreitet und auf dasselbe Gold (d.h. eine goldne Platte) im Gewichte von hundert Mānas [1] gelegt hat, setzt der Opferveranstalter mit der Formel: „Die Unsterblichkeit bist du" [2] den rechten Fuss auf dieses Gold [1].

[1] Beruht auf TBr. I. 3. 7. 7. [2] TS. I. 7. 9. h[a].

2. Den linken Fuss auf das Fell [1] mit der Formel: „Das Gedeihen bist du, die Fortpflanzung bist du" [2].

[1] So nur noch Baudh. Hir. Vaikh. [2] TS. l. c.[b. c.]

3. Von diesem Felle her ersteigt er einen Sessel [1].

[1] Beruht hauptsächlich auf ŚBr. V. 2. 1. 22.

4. Während er diesen ersteigt, spricht der Adhvaryu über ihm die Formel: „Ersteige den Himmel als Schemel. Wenn du diesen erstiegen hast, so blicke umher als Alleinherrscher über die Menschen" [1].

[1] Das Yajus ist nur aus Hir. (wo *edhi* am Schlusse) und Mān. śrs. bekannt: *divaṃ proṣṭhanīm āroha tam āruhya prapaśyet|ekatā manuṣyāṇāṃ kṛṣyai kṣemāya rayyai poṣāya tvā.*

5. Mit den sieben Versen [1] bringt er die ersten [2] sieben Speiseopferungen dar.

[1] Nl. TS. I. 7. 10. a—g. [2] Deutet auf XVII. 19. 3. Das Ganze beruht auf TBr. I. 3. 8. 1.

6. Zur Zeit des Mahendrastotra [1] wird der Opferveranstalter in der Weise wie dies beim Ritual der Hochaltarschichtung geschieht, begossen (besalbt) [2].

[1] Genauer Hir.: nachdem er das mit dem Schoppen korrespondierende Stotra „herbeigetrieben" hat (*tasya stotram upākṛtyābhiṣiñcati*). [2] Vgl. XVII. 19. 5—10. Nur die Tatsache, nicht die genaue Zeitangabe, in TBr. I. 3. 8. 2.

7. Wenn beim Mittagsdienste nach der mittleren Ukthyarunde [1] das mit dem Śastra des Brāhmaṇācchaṃsin korrespondierende Lob [2] „herbeigetrieben" ist, schlachtet man die letzten Opfertiere, das für Sarasvat bestimmte und die anderen [3].

[1] Vgl. CH. § 206. [2] Das 3. Pṛṣṭhastotra. [3] Vgl. XVIII. 2. 15.

8. Die Netzhäute dieser Opfertiere werden nicht beschmalzt [1].

[1] Wie sonst geschieht, vgl. VII. 20. 9.

9. Nachdem er die Netzhaut des Sarasvattieres geopfert hat, opfert er die Netzhäute der sämtlichen anderen Tiere, zusammen davon abschneidend [1].

[1] Weil diese alle einer einzigen Gottheit (dem Prajāpati) geweiht sind, vgl. TBr. I. 3. 4. 5.

10. Nachdem er mit dem anlässlich des für Sarasvat bestimmten Opfertieres darzubringenden Opferkuchen vorgegangen ist, geht er mit dem Caru von wildem Reis vor.

11. Deren [1] Sviṣṭakṛt und Iḍā jedoch sind gemeinsam.

[1] Nl. des Paśupuroḍāśa und des Bṛhaspaticaru.

12. Die vier Hauptpriester geniessen die Überreste der Opfergaben.

13. Man geniesst den Rest der Opfergaben in der Āgnīdhrahütte.

14. Zu diesem Zeitpunkte oder zur normalen Zeit [1] geht er mit den für die Götter bestimmten Stücken derjenigen Opfertiere vor, deren letztes das für Sarasvatī bestimmte ist [2], anfangend mit der Unterredung und abschliessend mit der Iḍā [3].

[1] Da Hir. *paśukāle* hat, ist damit der Nachmittagsdienst (vgl. C.H. § 226) gemeint. [2] Also die XVIII. 2. 12 genannten (*sarasvatyottamayā pracarati*, TBr. I. 3. 4. 5); zu den andern vgl. XVIII. 7. 10. [3] Also von VII. 23. 3. b bis 26. 7.

15. Nachdem er mit dem Ṣoḍaśinschoppen vorgegangen ist [1], giesst er die Becher, den des Hotṛ zuerst, mit Soma voll und treibt das Stotra des Bṛhat [2] herbei.

[1] Vgl. XIV. 2. 2—3. 6. [2] Das 17. Stotra wird auf SV. II. 975—977 auf der Bṛhatsingweise gesungen (Ūhyagāna III. 1. 15, s. Sāmaveda, ed. Calc., vol. v. S. 470), vgl. Pañc. br. XVIII. 7. 13.

16. Wenn die Zeit gekommen ist, mit diesem Schoppen vorzugehen, nimmt der Adhvaryu den Becher des Hotṛ, die Becheradhvaryus nehmen

ihre Becher. Die anderen Opferpriester nehmen die siebzehn Somaschoppen[1],

[1] Welche nach XVIII. 2. 3 geschöpft sind und seit ib. 9 bereit stehen.

17. von den Surāschoppen nimmt der Pratiprasthātṛ den ersten der Reihe, die beim Wettrennen Beteiligten nehmen die anderen (sechszehn) Surāschoppen [1].

[1] Vgl. XVIII. 2. 4. — TBr. I. 3. 3. 7: „Den beim Wettrennen Beteiligten bringt man die Surāschoppen".

XVIII. 7.

1. Der Adhvaryu begibt sich mit der Formel: „Vereiniger seid ihr, vereinigt mich mit Gutem" [1] mit den Somaschoppen in östlicher Richtung [2], der Pratiprasthātṛ mit der Formel: „Trenner seid ihr, trennt mich vom Bösen" [1] mit den Surāschoppen in westlicher Richtung [2].

[1] TBr. I. 3. 3. 6. [2] Der Adhvaryu begibt sich mit seinem Graha, von den andern begleitet, die jeder den ihrigen tragen. Die Handlung ist in TBr. l. c. 7 angedeutet.

2. In der Nähe des Āhavanīya stellen sie sich mit den Somaschoppen, in der Nähe des Mārjālīya mit den Surāschoppen hin.

3. Er geht mit den Somaschoppen vor [1].

[1] D. h. aus diesen wird in der gewöhnlichen Weise libiert.

4. Nach jedem Vaṣaṭ- und jedem zweiten Vaṣaṭruf werden die Surāschoppen geschüttelt.

5. Mitgeteilt ist der Trinkspruch des Soma [1].

[1] Vgl. XII. 24. 7 fgg.

6. Er bringt in demselben die Änderung an: „von dir, die du die Virāj als Metrum hast".

7. Den Opferpriestern bringt man die abzuschneidenden Stücke der den Maruts geopferten Kuh und die Somaschoppen, den beim Wettrennen Beteiligten die nicht abzuschneidenden Stücke [1] dieser Kuh und die Surāschoppen [2].

[1] Vgl. VII. 25. 6. [2] Beruht auf TBr. I. 3. 8. 4 (I. 3. 3. 7).

8. Diese (d. h. die beim Wettrennen Beteiligten) geniessen diese (ihnen gebrachten Teile der Kuh und die Surāschoppen) an der südöstlichen Ecke der Mahāvedi, nachdem sie sich darüber gebalgt haben [1].

[1] Beruht auf TBr. I. 3. 8. 4: „Die Wettläufer balgen sich: zur Erhaltung des Mutes"; Tālav. umschreibt *vimathīkṛtya* durch *ācchidyāchidya*: „einander die Stücke aus den Händen reissend". Baudh. (XI. 10: 79. 1 fgg.) gibt die folgende merkwürdige Darstellung dieses Vorganges: „Dann sagt er: „Ihr Wettläufer, geht den Weg der Dakṣiṇās entlang und setzt euch bei der rechten Hüfte (d.h. der s. w. Ecke der Mahāvedi) hin. Ihr Mārutas, geht vor dem

Āhavanīya herum und setzt euch bei der südlichen Schulter (d.h. der n. ö. Ecke der Mahāvedi) hin". Hier schliesst man die beiden Gruppen jede durch eine Hütte ein... Nun bringt man die Surāschoppen den Wettläufern. Diese trinken die Surā sich ergötzend, in ausgelassener Stimmung. Zu diesem Zeitpunkte legt er auf Palāśablättern den von der Marutkuh nicht abzuschneidenden Teil zwischen die beiden hin. Unter lautem Geschrei balgen sie sich darüber". Zu vergl. ist MS. I. 11. 9: 170. 17—21. Nach dem Karmāntasūtra (Baudh. XXV. 34 : 270. 2) sind mit den Wettläufern die Sūtas und Grāmaṇīs, mit den Mārutas die Kṣattṛs und Saṃgrahītṛs gemeint.

9. Vom Höcker der Büffelkuh isst der Königssohn [1] oder der Behüter des „festen" Schoppens [2] oder der Behüter des von wildem Reis bereiteten Caru. Oder er isst den Höcker ganz nach allen Somalibationen [3].

[1] Vgl. XVIII. 3. 14. [2] Vgl. XII. 16. 4. [3] Das Ganze, besonders die letzte Zutat, ist nicht ganz deutlich. Quelle ist MS. (I. 11. 7: 169. 12) oder Kāṭh. (XIV. 8: 207. 5), wo *kakubho*. Hir. hat wie Āp.... *naivāragopo vā prāśnāty ubhau vā sarvaṃ vā kakudam*. Mān. śrs.: *kakubhe* (Dual!) *pratihitāya mukhyaṃ (ca?) surāgrahāṇāṃ*.

10. Zu diesem Zeitpunkte geht er mit den für die Götter bestimmten Stücken derjenigen Opfertiere vor, deren erstes das für Sarasvat bestimmte ist [1].

[1] Vgl. XVIII. 2. 13.

11. „In einer Wildnis des Opfers geht man vor", so wird in der heiligen Überlieferung gelehrt [1].

[1] Pañc. br. XVIII. 6. 24: „In einer Wildnis des Opfers schliesst er (d. h. der Vājapeya) ab", so sagt man. Er unternimmt die Ukthas, (geht) über den Ṣoḍaśin hinaus, erreicht aber nicht die Nacht (d.h. die übernächtige Feier, den Atirātra)." Diese von Āp. erwähnte Śruti hat nur dann einen Sinn, wenn man hinzu denkt: „wenn man es so (wie in Sūtra 10 gesagt ist) macht.".

12, 13. Darum, wenn die Nachopfer verrichtet und die Opferlöffel auseinander gehoben worden sind [1], d a n n soll man mit diesen (für die Götter bestimmten Stücken der Prajāpatitiere) vorgehen. Er mache es aber nicht so; das Opfer geht schief, wenn man es so macht. Deshalb gehe man mit den Netzhäuten der anderen (d. h. der für Prajāpati bestimmten Tiere) vor zugleich mit denen der ersteren, und mit den Opfergaben (d.h. mit den Teilen der Tiere) zugleich mit deren Opfergaben" [2].

[1] D. h. nachdem man das Opfer der *daivatāni* der ersteren Opfertiere beinahe (bis zu VII. 27. 5, vgl. III. 5. 3) absolviert hat, also in Anschluss an XVIII. 6. 14. [2] Nach dieser anderen Möglichkeit werden die Vapās zugleich mit denen der ersteren Tiere, vgl. XVIII. 6. 9, dargebracht, das Havis zugleich mit XVIII. 6. 14. — Das Ganze beruht (zum grössten Teil auch der Wortlaut) auf ŚBr. V. 1. 3. 13—14.

14. Damit ist die Darstellung des Vājapeya zu Ende geführt.

15. Nachdem er dieses Opfer verrichtet hat, verrichte er die Sautrāmaṇī [1], oder er opfere einen für Mitra und Varuṇa bestimmten Quark.

[1] Beruht vielleicht auf ŚBr. XII. 8. 2. 2. [2] Vielleicht nach ŚBr. XII. 9. 2. 12.

16. Solange er lebt, erhebe er sich vor niemandem von seinem Sitz [1].

[1] Beruht auf Pañc. br. XVIII. 6. 12, TBr. I. 3. 9. 2.

17. Oder [1] er verrichte den Bṛhaspatisava als Pratyavarohaṇīya.

[1] Wenn man mit zwei Hss. *vā* vor *yajeta* liest, so lautet die Übersetzung: „Er verrichte (nach Ablauf) entweder den Bṛhaspatisava oder den Pratyavarohaṇīya". Ich bin unsicher darüber welche Lesart die rechte ist. Vom Pratyavarohaṇīya ist bis jetzt nur der Name bekannt. Er wird nur im Vādhūlasūtra ausführlich und zwar als Catuṣṭoma-agniṣṭoma beschrieben, vgl. Acta Orientalia IV, S. 168. Nach Baudh. XI. 13 s. f., Lāṭy. VIII. 11. 14 und Maśakakalpa (Ārṣeyakalpa IV. 7. e. am Ende) bildet er einen Anhang zum Vājapeya. Tālav.: *pratyavarohaṇaṃ yadi karoti tadā bṛhaspatisavena yajeta.*

18. „Er wird einer der mit einem weissen Sonnenschirm versehen ist" so wird in der heiligen Überlieferung gelehrt [1].

[1] Dasselbe haben Hir. und Vaikh. Die Śruti ist nicht nachweisbar.

Der Rājasūya: die Königsweihe

Übersicht

Der Rājasūya, welcher vier Ekāhas und einen Ahīna umfasst, erstreckt sich nach Āpastamba über drei Jahre und einige Tage. Er fängt einen halben Monat vor Phālgunīvollmond mit dem Pavitratage an; während des dann folgenden Jahres werden die Tertialopfer verrichtet; im zweiten Jahre findet die Hauptfeier, die Salbung, statt, und in den letzten zehn Tagen dieses Jahres der Daśapeya und was zu ihm gehört. Dann kommt im dritten Jahre das Agnihotraopfer, endlich zu Anfang des vierten Jahres die letzten Somatage.

Zweck und Opferlohn, XVIII. 8. 1—9.

Der erste Somatag (Pavitra), XVIII. 8. 3.

- Am 1. und 8. darauf folgenden Tage die Iṣṭis für Anumati, Aditi u.s.w., XVIII. 8. 10—9. 3.
- Die Cāturmāsyas, XVIII. 9. 3—5.
- Indraturīya- Pañcedhmīya- und Apāmārgaspenden, XVIII. 9. 6—20.
- Devikāhavisspenden, das aus dreien zusammengesetzte Havis, Opfer an Agni vaiśvanara und Varuṇaspenden (nach Tālav. an einem Tage), XVIII. 10. 1—11.
- Die Opfergaben der Ratnins, XVIII. 10. 12—11. 1.

Die als Dīkṣaṇīyā-iṣṭi geltende Opfergabe für Mitra und Bṛhaspati, XVIII. 11. 2—23.

Der zweite Somatag: die Salbungsfeier, XVIII. 12. 1 (vgl. 11. 7) — 20. 6.

Die Ausrufung zum König, XVIII. 12. 6—20.

Das Schöpfen des Wassers zur Salbung, XVIII. 12. 13—13. 22.

Die Ausstattung des Opferveranstalters und das Besteigen des Sessels, XVIII. 14. 1—15. 7.

Die Salbung (Begiessung), XVIII. 15. 8—16. 16.

Der Scheinbeutezug, XVIII. 17. 1 — 18. 4.

Das Würfelspiel, XVIII. 18. 5 — 19. 8.

Die Rezitation der Episode des Śunaḥśepa, XVIII. 19. 10—14.

Opfer an die Maruts und die Allgötter, XVIII. 19. 15—17.

Abschluss des Somatages, XVIII. 20. 1—6.

Die Saṃsṛpopfergaben, XVIII. 20. 7—10.

Der dritte Somatag: Daśapeya: XVIII. 20. 11—21. 7.

Die *diśām aveṣṭi*, XVIII. 21. 8—11.

Das Opfer der zwei Tiere, XVIII. 21. 12 —15,

Die Opfergaben der Sātyadūtas, XVIII. 21. 16 — 22. 4.

Die sechs *prayujāṃ haviss*penden, XVIII. 22. 5—8.

Der vierte Somatag: Keśavapanīya, XVIII. 22. 9—11.

Der fünfte Somatag: die zweitägige Vyuṣṭifeier, XVIII. 22. 12—17.

Der sechste Somatag: *kṣatrasya dhṛti*, XVIII. 22. 18—19.

Schluss, XVIII. 22. 21.

XVIII. 8.

1. Ein König, der den Himmelsraum zu erreichen wünscht [1], verrichte den Rājasūya.

[1] So auch Hir.; Quelle unbekannt.

2. Hunderttausend Kühe sind der Opferlohn [1].

[1] Vielleicht nach Śāṅkh. XVI. 16. 19. Die Angabe wird in Sūtra 4 specifiziert.

3. Ein in fünf Tagen zum Abschluss kommender [1] Agniṣṭoma ist der erste Tag.

[1] Also ein Ekāha mit vier vorangehenden Tagen: einem Dīkṣātag und drei Upasadtagen. Ähnlich Hir. Nach Baudh. gehen diesem einleitenden Tag (*prāyaṇīya*) drei Dīkṣā- und drei Upasadtage voran, am siebenten Tage findet die Kelterung statt. Dieser Tag wird auch als Pavitra bezeichnet.

4. Bei der Pavitrafeier [1] gibt er fünftausend Kühe, bei der Salbungsfeier [2] dreissigtausend, bei der Zehntrunksfeier [3] dreissigtausend, bei der

Haarschurfeier [4] zehntausend, bei der zweitägigen Vyuṣṭi [5] zwanzigtausend, bei der Kṣatrasya dhṛti [6] fünftausend [7].

[1] Vgl. Bem. zu Sūtra 3. [2] S. XVIII. 12. 1 fgg. [3] S. XVIII. 20. 11 fgg. [4] S. XVIII. 22. 9—11. [5] S. XVIII. 22. 12—17. [6] S XVIII. 22. 18—19. [7] Das gibt zusammen die in Sūtra 2 erwähnten hunderttausend.

5, 6. Oder aber viertausend bei der Salbungsfeier, die anderen Tage sind jeder mit tausend verbunden [1].

[1] Also der Reihe nach: 1000, 4000, 1000, 1000, 2000, 1000.

7. Es lautet ein Brāhmaṇa der Ṛgvedins: „Er gibt dreihundertundsechzigtausend Stück" [1].

[1] Das Brāhmaṇa ist nicht nachweisbar. Ist *ṣaṣṭitrīṇi śatāni* mit *trīṇi ṣaṣṭiśatāni* gleichwertig?

8, 9. Er führe die Dakṣiṇākühe so vorüber, dass seine (d.h. des Rājasūya) Tage ihre eigne Zeit bekommen. Den Rest weist er an [1].

[1] Dieser Passus wird von Tālav. so erklärt: *dakṣiṇātinayanakāle yathā pradhānotkarṣo mā bhūd iti tathātinayanam; evaṃ tad uktaṃ bhavati. daśa vā viṃśatiṃ vātinīya śiṣṭā* [*ny*] *anyatra kvacin nidadhāti.* Wenn die grosse Menge der Kühe an jedem Tage nach dem Ritus vorübergeführt würden, bliebe kaum oder gar nicht Zeit übrig um das Opfer zu verrichten. Er führt also nur einen Teil vorüber, die übrigen Kühe weist er an.

10. An den folgenden Tagen [1] verrichtet er die acht Iṣṭis, jeden Tag eine, deren erste die der Anumati geltende ist [2].

[1] Unmittelbar nach der XVIII. 8. 3 erwähnten Feier. [2] Am 1. Tage also (vgl. TS. I. 8. 1) bringt er einen achtschüsseligen Opferkuchen der Anumati dar, am 2. Tage einen Caru für Aditi u.s.w., vgl. Bem. 1 zu XVIII. 9. 3. — Nach der Behandlung der für Anumati bestimmten Opfergabe werden XVIII. 9. 3 die anderen Iṣṭis erwähnt.

11. Beim Zermahlen des für die Opfergabe an Anumati bestimmten Reises lässt er hinten und links (einigen Reis) hinabfallen.

12. Aus dem Teil, welcher hinter der Śamyā [1] hinabfällt, wird ein einschüsseliger für Nirṛti bestimmter Opferkuchen bereitet [2].

[1] Vgl. I. 21. 3. [2] Beruht auf TS. I. 8. 1. 1, TBr. I. 6. 1. 1.

13. Den nach links (oder nach Norden) hinabgefallenen Reis opfere er, nachdem er in nördlicher Richtung fortgegangen ist und einen Ameisenhaufen aufgewühlt hat, vermittelst einer Muschel mit der Formel: „Hier opfere ich die erbliche Krankheit des Soundso aus dem Geschlechte Soundso hinweg" in den Ameisenhaufen. Dann sperre er den Ameisenhaufen mit der Formel: „Hier sperre ich die erbliche Krankheit des Soundso aus dem Geschlechte Soundso" mit eben dieser Muschel [1].

[1] Alles — nur nicht die Muschel, die nur noch in Hir. vorkommt, während das Mān. śrs. den Ameisenhaufen mit einer Erdscholle sperrt — beruht auf Kāṭh. XV. 1 : 210. 2 fgg. (vgl. MS. II. 6. 1 : 64. 5).

14. Nach einigen [1] opfert er vermittelst eines Ameisenhaufens [2] und sperrt das Geopferte mit dem Ameisenhaufen.

[1] Wer die „einigen" sind, ist nicht nachweisbar. [2] Die Ausführbarkeit ist nicht einleuchtend!

15. Nachdem er den Anumatikuchen auf die Vedi hingestellt hat, geht er mit dem Nirṛtikuchen vor [1].

[1] Dass zuerst der Nirṛtikuchen geopfert wird, beruht auf TBr. I. 6. 1. 1.

16. Nachdem er mit der Formel: „Vergehe, svāhā! die Opferspende gerne entgegennehmend" [1] eine Schmalzspende in den Gārhapatya ausgegossen hat, entnimmt er dem Dakṣiṇāgni ein an einer Seite brennendes Scheit [2].

[1] TS. I. 8. 1. 1, dazu TBr. I. 6. 1. 1—2: „Wenn man, ohne vorher im Gārhapatya geopfert zu haben, hingehen würde, so würde Agni zu Rudra werden und, hinter Adhvaryu und Opferveranstalter hergehend, sie töten. Durch die Formel beschwichtigt er ihn, sodass weder Adhvaryu noch Opferveranstalter Schaden erleiden". Ich halte es für wahrscheinlich, dass die ursprüngliche Fassung des Yajus war: *vīhi svā̆m ā̆hutiṃ juṣāṇāḥ*: „Geniesse die für dich selbst bestimmte Spende gerne annehmend", vgl. AS. VI. 83. 4. [2] Nach TBr. I. 6. 1. 2: „man geht hin mit einem an einer Seite brennenden Scheite".

17. Darauf begibt er sich in südwestlicher Richtung, legt das Scheit auf eine von Natur salzhaltige Stelle oder in einen Riss im Boden, legt Brennholz dazu [1] und opfert darin, vermittelst der beiden Daumen oder vermittelst zweier Visraṃsikāabsätze, mit der Formel: „Dies ist dein Anteil, o Nirṛti. Du Gute, du bist reich an Opfergaben. Erlöse diesen von der Bedrängnis" [2], den für Nirṛti bestimmten Opferkuchen ganz [3].

[1] Beruht auf ŚBr. V. 2. 3. 3. [2] TS. I. 8. 1. 1, vgl. AS. VI. 84. 3. [3] Alles beruht auf TBr. I. 6. 1. 3, nur die Bestimmung, dass der Kuchen ganz geopfert wird, finde ich in keinem Brāhmaṇa erwähnt. Die zwei Absätze der Visraṃsikā nach MS. II. 6. 1: 64. 3 oder Kāṭh. XV. 1: 210. 1. Über dieses Gewächs ist weiter nichts bekannt; es kommt auch Baudh. XXII. 16: 139. 19 und Baudh. pi. sū. I. 4: 8. 4 vor, hier unter den Gewächsen, die vorher von der Verbrennungsstelle zu entfernen sind. Das Wort gemahnt an *visraṃsate* „auseinanderfallen". Dass, wie Tālav. erklärt, die beiden Zeigefinger damit gemeint seien, ist wohl falsch.

18. Opferlohn ist ein schwarzes Kleid mit schwarzen Fransen [1].

[1] Beruht auf TS. I. 8. 1. 1 und TBr. I. 6. 1. 4. Zu *kṛṣṇatūṣa* vgl. Baudh. XXVI. 1. 271, 5.

19. Ein schwarzes Kleid mit ausgefransten Enden [1], nach einigen [2].

[1] Das Wort *bhinnānta* bedeutet tatsächlich wohl dasselbe wie *kṛṣṇatūṣa*. [2] Die Kaṭhas (Kāṭh. l.c. 210. 2) oder Mānavas (MS. l.c. 64. 5).

20. „Sie kehren zum Opferplatz zurück ohne umzublicken: um sich

von Nirṛti zu scheiden", so wird in der heiligen Überlieferung gelehrt [1].

[1] TBr. I. 6. 1. 4.

XVIII. 9.

1. Nachdem er nach seiner Rückkehr mit der Formel: „Svāhā, Huldigung dem, der dieses getan hat" [1], eine Schmalzspende ins Gārhapatyafeuer geopfert hat, geht er mit dem Opferkuchen für Anumati vor (d.h. er bringt ihn dar) [2].

[1] TS. I. 8. 1. 11. *cakāra* könnte auch 1. Person sein, vgl. AS. VI. 83. 4: *svā́hā mánasā yád idáṃ juhómi.* [2] Das Ganze fast wörtlich aus TBr. I. 6. 1. 4.

2. Opferlohn ist eine Milchkuh.

[1] Beruht auf TBr. I. 6. 1. 5.

3. Nachdem er hintereinander Tag für Tag diejenigen Opfer verrichtet hat, deren erstes der Caru für Aditi ist [1], beginnt er die Tertialopfer [2].

[1] Es sind dies die folgenden sieben Opfergaben: 1. Caru für Aditi; 2. elfschüsseliger Opferkuchen für Agni und Viṣṇu; 3. elfschüsseliger Opferkuchen für Agni und Soma; 4. elfschüseliger Opferkuchen für Indra (nach TBr. I. 6. 1. 7, das sich hier dem Kāṭh. anschliesst (und von der TS. abweicht!), für Indra und Agni); 5. achtschüsseliger Opferkuchen für Agni und saure Milch für Indra; 6. zwölfschüsseliger Opferkuchen für Indra und Agni, Caru für die Viśvedevas, Caru von Śyāmāka für Soma (diese drei Gaben, die der Āgrayaṇeṣṭi, vgl. VI. 29. 20, zusammen an einem Tage); 7. Caru für Sarasvatī, Caru für Sarasvat. Diese sieben, mit dem ersten für Anumati bestimmten zusammen, bilden die oben, XVIII. 8. 10, erwähnte Achtzahl. Dass sie eine Achtzahl bilden, beruht auf TBr. I. 6. 1. 11. [2] Zu den Cāturmāsyas an dieser Stelle vgl. ŚBr. V. 2. 3. 10.

4. Diese opfert er ein Jahr lang [1]

[1] Er verrichtet also das Vaiśvadeva, Varuṇapraghāsa und Sākamedha jedes zu seiner Zeit.

5. Er fügt das Śunāsīrīyatertialopfer nicht bei [1].

[1] Diese Vorschrift (auch bei Hir.) besagt, wie es scheint, dass das Śunāsīrīya gerade ein Jahr nach dem Anfange der Cāturmāsyas stattfinden soll: am Phālgunavollmond. Talāv.: *dvyahādayo māsāntā vikalpā bhavanti, na ca triṣu caturṣu māseṣv eva niyamaḥ* (vgl. VIII. 20. 1); *āgāminyāṃ phālgunyāṃ paurṇamāsyāṃ śunāsīrīyeṇa* etc.

6. Dann verrichtet er das vier Opfergaben umfassende Indraturīyaopfer (d.h. die Iṣṭi, bei welcher die Gabe an Indra die vierte ist) [1].

[1] Beruht auf TBr. I. 7. 1. 3.

7. Sie umfasst einen für Agni bestimmten achtschüsseligen Opfer-

kuchen, einen für Rudra bestimmten aus Gavīdhukasaat (Coïx barbata) bereiteten Caru, saure Milch für Indra und einen für Varuṇa bestimmten von Gerste bereiteten Caru [1].

[1] TS. I. 8. 7. b.

8. Eine zuggewohnte Milchkuh ist Opferlohn [1].

[1] TS. l. c.

9. Er bringe dieses Opfer (auch unabhängig vom Rājasūya) für einen dar, der einen Nebenbuhler hat, oder für einen, dem er freundlich gesinnt ist [1].

[1] Beruht auf MS. IV. 3. 4: 43. 4.

10. In der Nacht, die noch zu demselben Tage gehört, verrichtet er das Pañcedhmīya (d.h. das auf fünf Scheite zu verrichtende Opfer) [1].

[1] TBr. I. 7. 1.5 wird dieses Opfer als *pañcāvattīya*, ŚBr. V. 2. 4. 4 als *pañcavātīya* bezeichnet. Baudh. Hir. Mān. śrs. wie Āp. Vielleicht entstammt der Name einem verlorenen Teile des Kāṭhaka.

11. Nachdem er den Āhavanīya in vier Teile, den Himmelsrichtungen nach, auseinander geschoben [1] und in der Mitte dieser vier Scheite ein fünftes angebracht hat, legt er den Scheiten gesondert Brennholz bei, schöpft fünf Sruvas Schmalz in die Juhū und opfert mit den Formeln: „Die vorne sitzenden Götter, deren Führer Agni ist, die das Rakṣas tötenden, sollen uns schützen und fördern. Diesen Huldigung, diesen Svāhā!" auf das östliche Scheit. Mit der Formel: „Die südlich sitzenden Götter, deren Führer Yama ist" u.s.w. auf das südliche. Mit der Formel: „Die westlich sitzenden Götter, deren Führer Savitṛ ist" u.s.w. auf das westliche. Mit der Formel: „Die nördlich sitzenden Götter, deren Führer Varuṇa ist" u.s.w. auf das nördliche. Mit der Formel: „Die oben sitzenden Götter, deren Führer Bṛhaspati ist" u.s.w. [2] auf das fünfte Scheit.

[1] Ist *vyūhya* zu lesen? Vgl. Sūtra 12 und ŚBr. V. 2. 4. 4. [2] Die Formeln TS. I. 8. 7. c.

12. Mit der Formel: „Zusammengeschoben ist das Rakṣastum, verstreut ist das Rakṣastum, hier verbrenne ich das Rakṣastum" [1] schiebt er die vier Scheite auf das mittlere hin [2], legt einmal Brennholz dazu, schöpft wieder fünf Sruvas Schmalz in die Juhū und bringt dann die (in der Saṃhitā) folgenden Spenden dar, nl. mit den Formeln: „Dem das Rakṣastum erschlagenden Agni, svāhā! Dem das Rakṣastum erschlagenden Yama, svāhā! Dem das Rakṣastum erschlagenden Savitṛ, svāhā! Dem das Rakṣastum erschlagenden Varuṇa, svāhā! Dem das Rakṣastum erschlagenden, Verehrung empfangenden Bṛhaspati, svāhā!" [3].

[1] TS. I. 8. 7. d. [2] Beruht auf ŚBr. V. 2. 4. 6. [3] TS. l. c. e.

13. Ein mit zwei Rossen und einem Seitenpferd bespannter Wagen [1] ist der Opferlohn, oder ein mit fünf Rossen bespannter [2].

[1] So nach TS. I. 8. 7. f. [2] So nach MS. II. 6. 3 oder Kāṭh. XV. 2.

14. Die Iṣṭi bringe (auch unabhängig vom Rājasūya) dar, wer sich vor Unholden oder Piśācas fürchtet [1].

[1] Genau so haben auch Hir. und Mān. śrs; vielleicht ist der Satz einem verlorenen Brāhmaṇa der Kaṭhas entnommen.

15. Wenn es hell wird, noch vor dem Morgenagnihotra, geht man mit dem Apāmārgaopfer vor [1].

[1] Die Zeitbestimmung beruht wohl auch auf TBr. I. 7. 1. 6—7: „Als Indra Vṛtra erschlagen und die Asuras besiegt hatte, konnte er den asurischen Namuci nicht erfassen. Da erfasste er ihn (endlich) durch Śaci (oder: „mit Geschick"). Sie fassten sich gegenseitig an. Da bekam dieser (nl. Namuci) die Oberhand (über Indra). Der (nl. Namuci) sprach zu ihm: „Wir wollen einen Vertrag schliessen: dann werde ich dich freilassen: du sollst mich weder mit Trocknem noch mit Feuchtem zu erschlagen suchen, weder bei Tag noch bei Nacht." Da goss er (nl. Indra) den Schaum des Wassers aus (und machte ihn zu seinem Donnerkeil): dieser war ja weder trocken noch feucht. Die Sonne war noch nicht aufgegangen: das war weder bei Tag noch bei Nacht. Zu diesem Zeitpunkte hieb er ihm das Haupt mit dem Schaum des Wassers ab. Das (Haupt) rollte hinter ihm her, rufend: „Du Wortbrecher!" Da erzeugte er (nl. Indra) die Apāmārgapflanze. Diese (d.h. deren zerstampfte Körner) opferte er. Damit schlug er die Unholde von sich weg".

16. Nachdem er von einem Orte, wo das Wasser sich gesammelt hat [1], Apāmārgaflanzen [2] geholt, und diese (nl. deren Früchte) zermahlen hat, entnimmt er dem Dakṣiṇāgni [3] ein an einer Seite brennendes [4], rauchendes Scheit [4].

[1] Beruht auf MS. II. 6. 3: 64. 18 oder Kāṭh. XV. 2: 210. 15. [2] Apāmārga ist Achyranthes aspera, welche zurückgewandte Früchte (*pratīcīnaphala*, ŚBr. V. 2. 4. 20, falsch Eggeling: „is of a backward effect") hat. [3] Beruht auf ŚBr. l. c. 15. [4] Beruht auf TBr. I. 7. 1. 18.

17. Dann begibt er sich in nordwestlicher Richtung [1], legt das Scheit auf eine von Natur salzhaltige Stelle oder in einen Riss [2] im Boden nieder, legt Brennholz hinzu und opfert vermittelst eines Sruva von Palāśaholz das Mehl, nachdem er den Anfang der Formel: „Auf Gott Savitṛ's Geheiss mit den Armen der Aśvins, mit den Händen des Pūṣan ..." hergesagt hat, zugleich mit den Schlussworten dieser Formel: „opfere ich dich als den Tod des Unholdentums" [3].

[1] TBr. I. 7. 1. 8 hat nur: „nach dieser Richtung", wobei der Vortragende des Brāhmaṇa die dazu passende Geste machte. Āp. Vādh. und Hir. interpretieren dies als N. W., Baudh. als N.; MS. und Kāṭh. haben: „nach Süden", ŚBr.: O. oder W. [2] Beruht auf TBr. l.c. 9. [3] TS. I. 8. 7. g.

18. Nachdem er mit der Formel: „Erschlagen ist das Unholdentum" [1] den Sruva hinterdrein geworfen hat, bringt er dem Feuer, vor demselben stehend, seine Verehrung dar [2] mit der Formel: „Wir haben das Unholdentum erschlagen" [1].

[1] TS. I. 8. 7. g. [2] Oder: „er steht auf mit der Formel"; *uttiṣṭhati* hat auch Tālav.

19. Das Kleid, welches er (nl. der Opferveranstalter) trägt, ist der Opferlohn [1] oder ein auserlesenes Stück aus seiner Habe [2].

[1] So TS. I. 8. 7. h. [2] So MS. und Kāṭh.

20. „Sie kehren zurück ohne umzublicken: um sich von dem Unholdentum zu scheiden", so wird in der heiligen Überlieferung gelehrt [1].

[1] TBr. I. 7. 1. 9.

XVIII. 10.

1. Nachdem er das Agnihotra verrichtet hat [1], streut er den Reis für die Opfergabe an die minderen Gottheiten (*devikā*) aus [2].

[1] Vgl. XVIII. 9. 15. [2] Beruht auf TS. I. 8. 8.

2. Es sind dies die folgenden fünf: ein zwölfschüsseliger für Dhātṛ bestimmter Opferkuchen, ein Caru für Anumati, ein Caru für Rakā, ein Caru für Sinīvālī, ein Caru für Kuhū [1].

[1] TS. l.c. und vgl. Bem. 1 zu XIII. 24. 1.

3. Ein Rinderpaar [1] ist der Opferlohn [2].

[1] D.h. ein Kalb männlichen und eins weiblichen Geschlechtes. [2] Beruht auf TS. l.c.

4. Hier ist zu dem Opfer an Dhātṛ auch ein Bock als Opfertier hinzuzuschlachten, oder dies kann auch unterbleiben [1].

[1] Beruht auf MS. IV. 3. 6: 45. 4: „Die Versmasse (welchen die Devikās gleichgesetzt werden), die ohne ein Opfertier unbeschwichtigt sind, könnten ihn vertilgen. Es ist ein Opfertier hinzuzuschlachten, zur Beschwichtigung, zur Nicht-austilgung. Gerste und Reis sind Opfertiere; indem der Opferkuchen von Reis hergestellt wird, wird ein Opfertier geschlachtet". Zu welchem Zeitpunkte dieses Tier eventuell geopfert wird, geht nicht aus dem Zusammenhang hervor.

5. Dann folgen die drei Havisspenden: (1.) ein elfschüsseliger Opferkuchen für Agni und V i ṣ ṇ u, ein elfschüsseliger für Indra und V i ṣ ṇ u, ein dreischüsseliger für V i ṣ ṇ u bestimmter Opferkuchen. (2.) Ein elfschüsseliger für Agni und S o m a bestimmter, ein elfschüsseliger für Indra und S o m a bestimmter Opferkuchen, ein Caru für S o m a. (3.) Ein Caru für Soma und P ū ṣ a n, ein Caru für Indra und P ū ṣ a n, ein Caru für P ū ṣ a n [1].

[1] Dies (beruhend auf TS. I. 8. 8, TBr. I. 7. 2. 1—5) ist das sog. *triṣaṃyuktaṃ havis*. Nach Baudh. Vādh. Hir. und Mān. śrs. werden die drei *anvaham* verrichtet, nehmen also drei Tage ein. Āpastamba's Auffassung scheint eine andere zu sein, vgl. Sūtra 6 und 7.

6. Die erste von diesen aus je drei Opfergaben zusammengesetzten Iṣṭis bringe dar, wer ein Dorf, die zweite, wer priesterliches Ansehen, die dritte, wer Vieh wünscht [1].

[1] Muss man daraus folgern, dass nach Āp. die drei Triṣaṃyuktas (wie im ŚBr.) an einem und demselben Tag erfolgen, so dass man, je nach seinem Wunsche, die Wahl hat? Die Vorschrift beruht, aber nur zum Teil, auf MS. IV. 3. 7.

7. Nach einigen bedeutet dieses aus drei Iṣṭis zusammengesetzte Opfer Manneserzeugung [1].

[1] In MS. IV. 3. 7: 45. 20 wird das erste Triṣaṃyukta so bezeichnet.

8. Dann bringt er einen zwölfschüsseligen für Vaiśvānara bestimmten Opferkuchen dar [1].

[1] Beruht auf TS. I. 8. 8, TBr. I. 7. 2. 5. — Aus Āp. geht nicht hervor, ob dieses Havis auf den folgenden Tag fallen soll, wie es das ŚBr. Baudh. und Mān. śrs. wollen.

9. Gold ist der Opferlohn [1].

[1] Beruht auf TS. l.c.

10. Dann [1] einen für Varuṇa von Gerste bereiteten in der Runde eine Spanne messenden grossen Caru [2].

[1] Am folgenden Tage? So Baudh. und Vādh. Die Mānavas nehmen den Vaiśvānarakuchen und den Varuṇacaru zusammen. Die Mādhyandinas ebenso, oder sie verteilen sie auf zwei Tage. [2] Beruht auf TS. l.c. Dass er einen *prādeśa* messen soll, beruht auf MS. IV.8. 7: 46. 14 (*iyān*).

11. Ein Ross [1] mit auf der Schulter nicht abgescheuerten Haaren ist der Opferlohn.

[1] Nur so TS. l.c. Die Hinzufügung beruht auf MS. II. 5. 9: 59. 8 (hier zu anderem Zwecke). Hir.: *yānyo 'śvo 'vyuptavaho vā.*

12. Dann erfolgen, an jedem Tage eine [1], die Opfergaben der Ratnins [2], deren erste der für Bṛhaspati bestimmte Caru ist [3].

[1] Beruht auf TBr. I. 7. 3. 2. [2] D.h. der Personen aus der fürstlichen Umgebung, eig.: „die mit Ratna (Kleinod, Juwel) versehenen, die Kleinodträger". [3] Vgl. TS. I. 8. 9. 1—2, TBr. I. 7. 3. 1—7. Die TS. gibt elf, das TBr. zwölf *ratninām haviṃṣi*; in der zuletztgenannten Quelle kommt das von Āp. in Sūtra 14 behandelte hinzu, welches in keinem anderen Brāhmaṇa angetroffen wird. Die hintereinander darzubringenden Iṣṭis sind:

1. In der Wohnung des Brahman (des Purohita, nach Kāṭh. und ŚBr.) ein Caru für Bṛhaspati. Opferlohn: ein weissrückiger Stier.
2. In der Wohnung eines Rājanya ein elfschüsseliger Opferkuchen für Indra. Opferlohn: ein Stier.
3. In der Wohnung der ersten Gemahlin ein Caru für Aditi. Opferlohn: eine Milchkuh.
4. S. XVIII. 10. 14—15.
5. In der Wohnung der verstossenen Gemahlin ein Caru für Nirṛti (vgl. Sūtra 16). Opferlohn: eine schwarze an den Hörnern verstümmelte Kuh.
6. In der Wohnung des Heerführers ein achtschüsseliger Opferkuchen für Agni. Opferlohn: Gold.
7. In der Wohnung des Sūta (Stallmeisters?) ein zehnschüsseliger Opferkuchen für Varuṇa. Opferlohn: ein verschnittenes Rind.
8. In der Wohnung des Grāmaṇī (Dorfobersten, Gouverneurs)

ein siebenschüsseliger Opferkuchen für die Maruts. Opferlohn: eine gesprenkelte Kuh.

9. In der Wohnung des Kṣattṛ (Kämmerers) ein zwölfschüsseliger Opferkuchen für Savitṛ. Opferlohn: ein gesprenkeltes männliches Rind.

10. In der Wohnung des Saṃgrahītṛ (Wagenlenkers) ein zweischüsseliger Opferkuchen für die Aśvins. Opferlohn: zwei Kühe, von welchen die eine ihr eigenes Kalb säugt, die andere das ihrige durch den Tod verloren hat und bei welcher das vorhergenannte Kalb gleichfalls saugt (*savātyau*).

11. In der Wohnung des Bhagadugha (Truchsessen, *mahānāsika* nach Baudh. XXVI. 1: 272. 1; nach anderen, vgl. ebendaselbst: *yo bhāgalabhī dogdhi,* was von Bhavasvāmin als *gopālaka* erklärt wird: „Aufseher der königlichen Herden"?) ein Caru für Pūṣan. Opferlohn: ein schwarzer Ochs.

12. In der Wohnung des Würfelbewahrers (Aufsehers des Spielbodens) ein Caru von *gavīdhuka* für Rudra. Opferlohn: ein scheckiger Ochs mit emporgerichtetem Schwanze (? *udvāra*).

13. In wessen Wohnung er jedesmal die Iṣṭi verrichtet, aus dieser Wohnung werden die zur Iṣṭi benötigten Gegenstände und die Dakṣiṇā beschafft [1].

[1] Fast gleichlautend Hir. und Mān. śrs: *ta* (*ratninaḥ*) *iṣṭipariveṣaṇaṃ dadyuḥ.*

14, 15. Als vierte Iṣṭi wird ein Caru für Bhaga in der Wohnung der Favoritin dargebracht. Opferlohn ist eine vierjährige trächtige Kuh, deren Trächtigkeit äusserlich wahrnehmbar ist [1].

[1] Beruht auf TBr. I. 7. 3. 3; von Āp. besonders erwähnt, weil diese Angabe der TS. abgeht.

16. Der für Nirṛti bestimmte Caru [1] soll nach allen Seiten ein Daumenglied messen, nach einigen [2].

[1] Vgl. Bem. 3 zu Sūtra 12, unter 5. [2] Mān. śrs.: *aṅguṣṭhaparvamātro nairṛtaś caruḥ.* Hir.: *sarvato 'ṅguṣṭhamātro . . . aṅguṣṭhaparvamātro vā.*

17. Als dreizehnte [1] Iṣṭi bringt er in der Wohnung des Zimmermanns und Wagenbauers einen für Viṣṇu bestimmten dreischüsseligen Opferkuchen dar.

[1] Āp. gerät durch diese, der MS. II. 6. 5: 66. 10 entlehnte, dreizehnte Iṣṭi in Widerspruch mit seinem eignen Brāhmaṇa, das zwölf Ratnihavisspenden anerkennt. Hir. hat Ähnliches. — Zum Rathakāra vgl. Bem. zu V. 3. 19.

18. Opferlohn sind ganz von Eisen verfertigte (Geräte) [1].

[1] Beruht auf MS. II. 6. 5. l. c.

19. Oder die Iṣṭi wird in der Wohning entweder des Zimmermanns oder des Wagenbauers dargebracht [1].

[1] Ältere Quelle unbekannt.

20. Der dem Rudra geweihte von Gavīdhuka bereitete Caru [1] wird entweder in der Wohnung des Würfelbewahrers [2] oder in der des Vorschneiders [3] dargebracht.

[1] Vgl. Bem. 3 zu Sūtra 12, unter 12. [2] So TS. und TBr. [3] Beruht wohl auf Kāṭh. XV. 4: 212. 2 oder ŚBr. V. 3. 1. 10, wo aber die beiden zusammen genommen werden; danach würde man in Āp. *ca* statt *vā* erwarten, vgl. auch Hir.: *māṃspākākṣāvāpāv ekasmin gṛhe samavanīya vaiṣṇavaṃ trikapālam.*

21, 22. Opferlohn ist (in diesem Falle) ein Halfter mit Stricken von Rosshaaren, oder ein in Schweifhaaren gehülltes Schwert, oder ein scheckiger dreijähriger Ochs, so wird gelehrt [1].

[1] In der MS. II. 6. 5: 66. 12—13, obgleich der Wortlaut teilweise ein anderer ist. — Ich nehme Garbe's Sūtra 21 und 22 als ein Ganzes.

23. Opferlohn (hierbei ist, nach anderer Quelle [1]) ein in Rosshaaren verhülltes Schwert, ein aus Leder und Rosshaaren geknüpfter Strick zum Töten der Kühe, ein mit Schnurfransen versehenes Gewebe, oder ein scheckiger junger Stier.

[1] Nach Kāṭh. XV. 4: 212. 2—3, wo nur das Wort *govyacchinī* nicht angetroffen wird. Die Lesart des Kāṭh. *vāvrīvāla°*, so die Hs. D, könnte in Śāradaschrift dem *vārdhrīvāla°* des Āp. entsprechen. Übrigens ist vieles unsicher. Hir. hat: *vatsaḥ śvetaśabalo dakṣiṇā marvāparāvṛtaḥ* (sic) *kaiśarapāśā vā govyucchanī* (sic) *rajjuḥ.*

24. Ein rotohriges Ross, nach einigen [1].

[1] Wer die „einigen" sind, ist unbekannt. In anderem Zusammenhang gilt dieses Ross nach Kāṭh. XV. 9. a. E. als Dakṣiṇā.

25. In der Wohnung des Pālākala bringt er eine Schmalzspende mit der Formel: „Für den Weg, svāhā!" dar [1].

[1] Alles beruht auf ŚBr. V. 3. 1. 11 (Pālāgala). Über diese Person vgl. das nächstfolgende Sūtra. Es ist unsicher, ob Āp. auch ihn als einen der Ratnins betrachtet.

26. Man erklärt den Pālākala als: „der Lügenbote" [1].

[1] Oder: „der Bote der die Lüge, d. h. die im Lande umhergehende Lüge dem Fürsten zu melden hat" (?).

27. Der Opferlohn besteht aus drei ledernen mit Pfeilen versehenen Köchern [1] oder aus einem in Rohr gewickelten Bogen.

[1] Tālav.: *carmamayā iṣudhayo bāṇavantaḥ.* Die Quelle ist ŚBr. V. 3. 1. 11. Hir. hat wie Āp., nur *vetravītam* statt *°veṣṭitam.*

28. Als Gegenstück zu diesen Iṣṭis bringt er [1] in der Wohnung des Opferveranstalters einen für den guten Schutz gewährenden Indra bestimmten elfschüsseligen Opferkuchen dar und einen elfschüsseligen für Indra, den Erlöser aus der Bedrängnis [2].

[1] Nach Baudh. soll dieses Gegenopfer täglich stattfinden; *anvaham*

eke bruvate, Hir. Das ŚBr. fügt diese Iṣṭi in die der Ratnins ein. [2] Alles beruht auf TS. I. 8. 9. 2.

29. Opferlohn ist ein Stier [1].

[1] Beruht auf MS., Kāṭh. oder ŚBr.

30. Nach einigen [1] eine goldne Zier (*niṣka*) oder ein Panzer.

[1] Quelle unbekannt.

XVIII. 11.

1. Die Formel: „Dieser unser König möge ein seine Feinde besiegender König sein und seinen Feind erschlagen" [1] flüstert der Adhvaryu vor der Spende an Agni sviṣṭakṛt [2].

[1] TS. I. 8. 9. 2. [2] In der Iṣṭi an Indra (XVIII. 10. 28). Hir. lässt die Formel vom Hotṛ seinem Sūktavāka (S. III. 6. 5) anhängen: *sūktavākasyāśiṣu hotānuvartayati*, während sie nach Baudh. und Vādh. jedesmal nach vollendeter Iṣṭi in der Wohnung der Ratnins, von diesen über dem nach seiner Wohnung zurückkehrenden Fürsten gesprochen wird.

2. Aus [1] einem von selbst hinabgefallenen Aste eines Aśvatthabaumes (Ficus religiosa) verfertigt er die viereckige Schüssel für den für Mitra bestimmten Caru [2].

[1] Es folgt jetzt die Beschreibung des Maitrābārhaspatya-havis (bis XVIII. 11. 23), welches die erste eigentliche Somafeier einleitet (vgl. Sūtra 7). [2] Alles beruht auf TS. I. 8. 9. 2—3, der Wortlaut zum Teil nach Kāṭh. XV. 5, Anf.

3. Man melkt eine weisse Kuh, die ein weisses Kalb nährt [1], in einen rohen (?) Schlauch [2].

[1] Beruht auf TS. l.c. [2] Der Schlauch (*dṛti*) nach ŚBr. (Kāṇvarezension, die Mādhyandinarezension hat *vināṭe*, vgl. Baudh. XXII. 17; 141. 13). Das Adjektiv dabei: *āmastya* (var. *āmātsya*, Hir. scheint *āmatsye* zu lesen) ist unbekannt, es hängt jedenfalls mit *āma* zusammen, Tālav. erklärt: „*āmastye āmathitapūrve āme vā*. Der Wortlaut ist übrigens von MS. oder Kāṭh. beeinflusst.

4. Diese Milch fährt man mit einem Gespann herum, sodass sie (durch das Schütteln) von selbst gerinnt [1].

[1] In dieser Weise erhält man das im Brāhmaṇa (TS. I. 8. 9. 2) erwähnte *svayammūrta*. Die Worte des Āp. sind zum Teil, besonders *saṃyogena*, unsicher. Hir. könnte auch *sadyogena* gelesen werden: *sad* Partiz. neutr. zu °*mūrtam* und *yogena*: „mit einem Gespann" (?). Die Tatsache beruht auf ŚBr. V. 3. 2. 6, wo Eggeling's Übersetzung von *dedīyitavā āha* („he tells it to fly away") eher lauten sollte: „he tells them to fly away", vgl. die Kāṇvīyarez., wo: *etena dedīyadhvam iti* gelesen wird.

5. Diese von selbst gebutterte Milch hängt man irgendwo auf, sodass sie von der Sonne beschienen wird [1].

[1] Hir. hat wie Āp.

6. Dies ist das vonselbst zerlassene Schmalz [1].

[1] Der Ausdruck aus MS.

7. Am folgenden Tage [1] lässt er die Dīkṣās beginnen, welche der Ukthyafeier [2] der Salbung vorangehen.

[1] Also an dem Tage, der unmittelbar nach der letzten Iṣṭi im Hause der Ratnins folgt. [2] Dass diese Somafeier ein Ukthya ist, beruht auf TBr. I. 8. 7. 2, vgl. Pañc. br. XVIII. 8. 6.

8. Die Weihungsiṣṭi gilt dem Mitra und Bṛhaspati [1].

[1] Statt dem Agni und Viṣṇu, vgl. X. 4. 2. Die Vorschrift nur noch bei Hir.

9. Die Vedi bei der Iṣṭi für Mitra und Bṛhaspati ist eine vonselbst gemachte, die Streu eine vonselbst geschnittene, das Brennholz ein vonselbst angefertigtes [1].

[1] Alles beruht auf TS. I. 8. 9. 3. Es ist schwierig zu sagen, wie sich der Verfasser des Brāhmaṇa dies Alles gedacht hat. Nach Baudh. (XII. 6) bedeutet *svayam* nicht „vonselbst", sondern „von ihm (nl. dem Fürsten, also nicht vom Adhvaryu) selber". Nach dem Dvaidhasūtra (XXII. 17) bedeutet *svayam*: „vonselbst": die Vedi hat die Gestalt, welche sie immer hat (ohne zurechtgemacht zu sein; nach Hir. siedelt er in einer Vertiefung an: *nimnam adhyavasyati*), die Streu wird von Kuśagras genommen, welches von den Kühen beim Betreten abgerissen ist, das Brennholz von Holz, das vonselbst abgefallen ist.

10. Die Überlieferung einiger [1] lautet nun: „Man stellt die eine Hälfte der Vedi her, die andere ist vonselbst hergestellt; er schneidet die eine Hälfte der Streu und schnürt die andere Hälfte, die vonselbst geschnitten ist, dazu; die eine Hälfte des Brennholzes fällt er, die andere ist vonselbst gefallen".

[1] Nl. der Kaṭhas, s. Kaṭh. XV. 5: 212. 11.

11. Nach einigen ist die Streu (d.h. die abgeschnittene und die vonselbst abgefallene) zu verwirren (d.h. nicht getrennt zu halten, sondern mit einander zu vermischen), das Brennholz zusammenzutun [1].

[1] Die „einigen" sind unbekannt. Hir. hat dasselbe, ohne *ity eke*.

12. Zur Zeit, wenn die Gefässe bereitgestellt werden [1], setzt er an Stelle der Schüsselchen die Caruschale für das für Bṛhaspati bestimmte Mus und die Schüssel für das für Mitra bestimmte Mus fertig.

[1] Vgl. I. 15. 6.

13. Die Körner, deren dünne Fruchtbläschen dreimal abgeschlagen sind, sondert er mit der Verteilungsformel [1], sodass die geöhrten und die ungeöhrten getrennt werden [2].

[1] Vgl. Bem. 1 zu VIII. 13. 18. [2] Beruht auf TS. I. 8. 9. 3. Nach Bhavasvāmin sind die geöhrten „die ganzen Körner" und die ungeöhrten: „die zerstückelten", vgl. *paribhinna* und *aparibhinna*, ŚBr. V. 3. 2. 7.

14. „Die dünnsten und die dicksten", nach einigen [1].

[1] Den Mānavas oder Kaṭhas.

15. Von den geöhrten wird in Milch der Caru für Bṛhaspati bereitet [1].

[1] Beruht auf TS. l.c.

16. Wenn dieser gar gekocht ist, so bedeckt er ihn mit der für den Caru des Mitra bestimmten Schüssel [1].

[1] Beruht auf Kāṭh. XV. 5: 212. 9 (l. *yadā śṛto* statt *yadāśṛto*), vgl. TBr. I. 7. 3. 8.

17. In diese giesst er das vonselbst zerlassene Schmalz aus [1].

[1] Beruht auf Kāṭh. l.c. Z. 10.

18. In das Schmalz, über welchem er zwei „Reiniger" hält, streut er die ungeöhrten Körner [1].

[1] Beruht auf Kāṭh. l.c.

19. Er stellt sie: den einen oben, den anderen unten [1].

[1] *bārhaspatyam adhastān maitram upariṣṭāt,* Talāv.

20. In dieser Weise werden sie zusammen gekocht [1].

[1] Beruht auf MS. II. 6. 6: 67. 4 (in Āp. trenne: *saha śṛtau*). So wird, nach dem Kāṭh., der Maitracaru „vonselbst gekocht".

21. Nachdem er den für Bṛhaspati bestimmten Caru auf die Vedi gesetzt hat, stellt er den für Mitra bestimmten hin.

22. In dieser Reihenfolge geht er mit den beiden vor [1].

[1] Beruht auf TBr. I. 7. 3. 8.

23. Ein weissrückiger Stier ist der Opferlohn für den Bṛhaspaticaru [1], ein Ross für den Mitracaru [1], oder [2] (für die letzte Iṣṭi) dieselbe schon vorher erwähnte weisse Kuh mit weissem Kalb.

[1] Beruht auf MS. II. 6. 6: 67. 5 oder Kāṭh. XV. 5: 212. 12. [2] Beruht auf Kāṭh. l.c. Z. 13, wo die Hss. richtig *sā vaiva* haben. So wird auch Āp. herzustellen sein, auch Hir. hat *sā vaiva,* vgl. TBr. I. 7. 3. 8 am Ende. — Weil das TBr. nur eine einzige Dakṣiṇā verordnet, war die Absicht des Verfassers dieses Brāhmaṇa wohl, dass das Maitrābārhaspatyam havis eine einzige Iṣṭi bildet. So ist der Sachverhalt auch nach Baudh.

XVIII. 12.

1. Er vermehrt die der Salbungsukthyafeier vorangehenden Dīkṣātage so, dass in diesem Jahre für den Daśapeya [1] zehn Tage übrig bleiben werden [2].

[1] Vgl. XVIII. 20. 11 fgg. [2] Offenbar werden die einleitende Saṃsṛps, die sich über sieben Tage erstrecken und die nach dem Daśapeya folgenden Opfer (XVIII. 22. 8) zu dem Daśapeya gerechnet: das liefert zehn Tage.

2. Er kauft die für die Salbungsfeier und die für den Daśapeya benötigte Quantität Soma zusammen (d.h. an einem Tage) und führt sie zusammen herum [1].

[1] Vgl. CH. § 37.

3. Die eine Hälfte des Soma legt er in der Wohnung des Purohita nieder; diese ist für den Daśapeya bestimmt [1].

[1] Die in Sūtra 2 und 3 gegebenen Vorschriften scheinen auf ŚBr. V. 4. 5. 15 zu beruhen, wo statt Purohita der Brahman genennt wird. Die Kāṇvarecension hat: „in der Wohnung des Purohita oder des Brahman", so hat auch Hir; „des Brahman" das Mān. śrs.

4. Unmittelbar nach dem Ausstreuen des Reises für den anlässlich des Agniṣomabockopfers darzubringenden Opferkuchen [1], streut er den Reis für die acht Opfergaben an die Devasū genannten Gottheiten aus.

[1] Vgl. XI. 20 13. c. and XVII. 22. 9: also unmittelbar vor dem Herumtragen des übernächtigen Wassers (C.H. § 106. 9, S. 120). Die Zeitbestimmung nach ŚBr. V. 3. 3. 1. Dass die Devasūspenden zu diesem Zeitpunkte dargebracht werden, beruht auf allen Brāhmaṇas des Yajurveda; zu vergl. ist XIII. 24. 8—9. Sie sind verzeichnet TS. I. 8. 10. a.

5. Sviṣṭakṛt und Iḍā sind aber für die beiden dieselben [1].

[1] Beruht auf TBr. I. 7. 4. 4.

6. Vor der Spende an Agni sviṣṭakṛt [1] ergreift der Brahman die (rechte) Hand des Opferveranstalters [2] mit den Formeln: „Savitṛ soll dich zur Herrschaft über die Geheisse, Agni über die Hausherren, Soma über die Bäume, Rudra über die Kühe, Bṛhaspati über die Worte, Indra über die Ansehnlichsten, Mitra über die Wahren, Varuṇa über die Gesetzesherren ermächtigen (*suvatām*). Ihr Götter, die ihr die Ermächtigenden unter den Göttern seid, ermächtigt diesen, den Sohn des Soundso, zu Feindelosigkeit, zu grosser Herrschaft, zu grosser Oberherrschaft, zu grosser Gebieterschaft über die Leute" [3].

[1] Beruht auf ŚBr. V. 3. 3. 15. [2] Beruht auf TBr. I. 7. 4. 2; dass dies der Brahman tut, hat nur Āp. [3] TS. I. 8. 10. b, c.

7. Dann kündigt er ihn [1] den Ratnins an mit der Formel: „Dieser, o Bharatas, ist euer König" [2]; wenn er aus dem Volke der Kurus ist, mit der Formel: „Dieser, o Kurus, ist euer König" [3]; wenn aus dem Volke der Pañcālas: „Dieser, o Pañcālas, ist euer König" [3], oder, wenn es sich um Fürsten handelt, die zu den Kurupañcālas gehören, mit der Formel: „Dieser, o Kurupañcālas, ist euer König" [4]; wenn um Fürsten aus anderen Völkern, dann mit der Formel: „Dieser, ihr Untertanen, ist euer König" [5].

[1] Der Ausdruck aus MS. IV. 4. 3: 53. 5. [2] Nur diese in TS. I. 8. 10. d. [3] Kāṇva Vāj. S. (S. 306 ed. Weber), wozu das Brāhmaṇa lautet: *eṣá vaḥ kuravo rājéti yádi kâuravya eṣá vaḥ pañcālā rājéti*

yádi páñcālah. [4] Nur bei Āp. [5] Die Formel aus MS. II. 6. 9: 69. 7 (Hir.: *eṣa te janitā* (sic) *rājeti*).

8. Der Brahman flüstert: „Soma ist unser, der Brahmanen, König" [1].

[1] TS. I. 8. 10. d.

9. Mit den zwei an Varuṇa gerichteten Versen, deren erster anfängt: „Diese Herrschaft fürwahr ist übergeben worden" [1] wischt sich der Opferveranstalter das Gesicht ab [2].

[1] TS. I. 8. 10. e, f. [2] Beruht auf TBr. I. 7. 4. 4.

10. Mit den Formeln: „Du bist Viṣṇu's Schritt, du bist Viṣṇu's Tritt, du bist Viṣṇu's Ausschreiten" [1] macht er die drei Viṣṇuschritte [2] in östlicher Richtung.

[1] TS. I. 8. 10. g. [2] Beruht auf TBr. I. 7. 4. 4.

11. Unmittelbar vor dem Mahendraschoppen [1], oder [2] nachdem er die Opfersubstanz für die auf den Mittagsdienst fallenden Savanaopfergaben ausgeschüttet hat, schüttet er für einen einundzwanzigschüsseligen für die Maruts bestimmten Opferkuchen den Reis [3], und Quark für die Allgötter [4] aus.

[1] Die Zeitbestimmung wohl nach ŚBr. V. 3. 5. 2. [2] *vā* ist in den Text aufzunehmen, vgl. XVIII. 2. 17. Diese Zeitbestimmung hat das Mān. śrs.: *mādhyandinīyān nirupya . . . mārutān nirvapati.* [3] Dass der später (vgl. XVIII. 19. 15—16) darzubringende Opferkuchen schon hier bereitet wird, dürfte auf MS. IV. 3. 9: 49. 2 beruhen; vgl. XVIII. 15. 2. [4] Der Quark nach TBr. I. 7. 10. 1. a. E., vgl. unten XVIII. 18. 3. 4. a und XVIII. 19. 15 fgg.

12. Die Schüsselchen zu diesem Opferkuchen setzt er an mit zwei Gruppenformeln, denen eine dritte aus dem Āraṇyaka beigefügt wird, nl. mit den zwei, deren erste anfängt: „So beschaffen und anders beschaffen", in der Mitte mit dem Gruppenabschnitt des Āraṇyaka [1].

[1] Die erste der drei Reihen von sieben Schüsselchen wird also mit TS. IV. 6. 5. o, die zweite mit TĀ. IV. 24 (vgl. Baudh. IX. 18: 292. 12), die dritte mit TS. IV. 6. 5. p angesetzt. Die Vorschrift beruht auf TBr. I. 7. 7. 3: er umfasst die wilden Tiere durch die zahmen Tiere (d.h. durch die im Dorfe lebenden). — Zu vergl. XVII. 16. 15. 16. a.

13. Nachdem er (den Marutkuchen mit der Asche) bedeckt hat [1], schöpft er die (zur Begiessung oder Salbung bestimmten) Wasserschoppen.

[1] Vgl. I. 25. 12 (TS. II. 6. 3. 4). Der Marutkuchen wird erst später (XVIII. 19. 15) dargebracht.

14. Sie werden im Āgnīdhrazelte vermittelst der Vāyugefässe [1] geschöpft.

[1] Dies nur in Baudh., Āp. und Hir.

15, 16. Es werden entweder sechszehn [1] oder siebzehn [2] Opferspenden darüber dargebracht und ebensoviele Wasserschoppen geschöpft.

[1] So TBr., vgl. I. 7. 5. 5 und Baudh.: *ṣoḍaśatayya āpaḥ.* [2] So ŚBr. V. 3. 4. 22 (vgl. aber 23).

XVIII. 13.

1. Nachdem er mit der Formel: „Emsig seid ihr" das Wasser aus der Sarasvatī beopfert hat, schöpft er den Schoppen mit derselben Formel in eines der Vāyugefässe.

2. In derselben Weise verfährt er mit den darauf folgenden Schoppen: mit der Formel, mit welcher er sie schöpft, beopfert er sie auch.

3. Mit der Formel: „Du bist der Herr der Gewässer" das Wasser aus dem Meere, oder aus dem Sindhu oder aus irgend einem anderen Flusse, der einen männlichen Namen hat.

4, 5. Von den zwei Wellen, die sich, wenn ein Mensch oder eine Kuh ins Wasser tritt, gegen den Strom und mit dem Strome erheben, die zuersterwähnte mit der Formel: „Du bist der Hengst", die zuletzterwähnte mit der Formel: „Ein Heer von Männern besitzend bist du".

6. Mit der Formel: „In der Umfriedigung verbleibend bist du", das Brunnenwasser.

7. Mit der Formel: „Du bist die Gewalt der Maruts" gegen den Strom fliessendes Wasser, oder Schlossenwasser.

8. Mit der Formel: „Nicht verlassend bist du" [1], das Wasser, welches, nachdem es emporgeschnellt ist, auf denselben Ort wieder herniederstürzt [2].

[1] Nach MS. und Kāṭh. muss *aprahāvarī(h)* das Ursprüngliche sein. Zwar auch Hir. (MS. Haug) hat *prahāvarī,* aber die Hinzufügung: *sthāvarāṇām yā āpa sthānaṃ na pravahanti* (l. *prajahati?*) deutet auf ein Wort mit a privativum. [2] Ich vermute, dass dies beruht auf MS. IV. 4. 1: 50. 9: *yā́ ā́po 'ñśérā.* Da Hir. (freilich zu der Wassersorte von Sūtra 9) liest: *sravantīnaṃ yā āpa uccherate,* ist wahrscheinlich MS. zu lesen: *yā́ ā́pa uñśérā* (d.h. *ucchére*). Dazu Mān. śrs: *yā utsīrya* (l. *uñśīya* oder *ucchīya*) *dhāveyuḥ.*

9. Mit der Formel: „Das überfliessende bist du", das überfliessende (?) Wasser [1].

[1] Statt *parinadīnām* ist wohl mit drei Hss. *pariṇadīnām* zu lesen, Hir. bietet: *pariṇatiṃ* (l. *pariṇadiṃ*) *bruvate.* Die genaue Bedeutung des Wortes ist unbekannt.

10. Mit der Formel: „Sonnenglänzend bist du", das während des Sonnenscheines geschöpfte Regenwasser.

11. Mit der Formel: „Sonnenhäutig bist du", das Wasser, in welchem sich die Gestalten wiederspiegeln.

12. Mit der Formel: „Erfreuend[1] bist du", das stillstehende Wasser.

[1] Ohne Zweifel haben die Sūtrakāras (und vielleicht auch die Verfasser der Brāhmaṇas) bei *māndа* an *manda* („träge") gedacht, vgl. Hir.: *sthāvarāṇām yā vā mandam iva syandante.*

13. Mit der Formel: „Willig (?) bist du", den Niederschlag des Nebels[1].

[1] Vielleicht: „Tautropfen". Dass für die Taittirīyas die Form *pṛṣva* die richtige ist, beweist TS. VII. 4. 13.

14. Mit der Formel: „Mächtig bist du", das Fruchtwasser einer Kuh.

15. Mit der Formel: „Allnährend bist du", die süsse Milch.

16. Mit der Formel: „Die Leute ernährend bist du", die saure Milch.

17. Mit der Formel: „Des Agni Glanzvolles bist du", das Schmalz.

18. Mit der Formel: „Des Wassers, der Kräuter Saft bist du", den Honig[1].

[1] Bem. zu Sūtra 1—18. Es gibt hier manche Schwierigkeit. In TS. I. 8. 11. a sind fünfzehn Formeln überliefert (nl. die, welche in Sūtra 1, 3, 4, 5, 6, 7, 10—18 angegeben sind), während es im Brāhmaṇa (TBr. I. 7. 5. 5) heisst: „er schöpft mit sechszehn Formeln". Āp. nun hat siebzehn Formeln: er fügt, vgl. Sūtra 8 und 9, zwei Formeln aus MS. oder Kāṭh. hinzu, weil er (S. XVIII. 12. 15—16) eventuell auch siebzehn Grahas zulässt. In TBr. I wird sogut wie keine Andeutung über die Zugehörigkeit der Formeln angetroffen. Diese entnimmt Āp. entweder der MS. oder dem ŚBr. Wo sich die Herkunft nicht nachweisen lässt, war vielleicht das verlorene Kāṭhakabrāhmaṇa seine Quelle.

19. Bei jeder Opferspende und jeder Wasserschöpfung fügt er der schon mitgeteilten Formel die folgende an[1]: „Sie schöpften das göttliche, Süsses enthaltende Wasser, das nahrungsreiche, das für den Rājasūya geltende, durch welches sie Mitra und Varuna salbten, durch welches sie Indra über das Ungemach hinüberführten"[2].

[1] Ähnlich nur noch Baudh. und Hir. [2] TS. I. 8. 11. b.

20. Die Formel: „Die Herrschaft verleihend bist du, gib die Herrschaft, svāhā!"[1] fügt er der bei der Opferspende, die Formel: „Die Herrschaft verleihend bist du, gib die Herrschaft dem Soundso"[1] fügt er der beim Schöpfen (jeder Wasserart) verwendeten Formel an.

[1] TS. I. 8. 11. c.

21. Nachdem er mit der Formel: „Ihr göttlichen Wasser, vermischet euch, ihr an Süssem reichen, mit den an Süssem reichen, grossen Glanz dem Baronen verschaffend"[1] die sämtlichen Schoppen in ein von Rotang verfertigtes, grosses Gefäss[2] gegossen hat[3], und dieses mit der Formel: „Sitzet unantastbar, reich an Nahrung, grossen Glanz dem Baronen verleihend"[4] zwischen dem Dhiṣṇiya des Hotṛ[3] und dem des Brāhmaṇācchaṃsin[3] hingestellt hat, dann mit der Formel: „Nicht niederstürzend bist du, du aus der Hitze entstandener Freund des Wortes; du bist der Besitz des Soma"[5] darin ein Stück Gold im Gewichte von hundert

Mānas gelegt hat [3], dann mit der Formel: „Euch, die Hellen, reinige ich vermittelst des Hellen, die Leuchtenden vermittelst des Leuchtenden, die Unsterblichen vermittelst des Unsterblichen, svāhā euch, die für den Rājasūya geltenden Wasser" [6] das Wasser mit dem Golde „ausgereinigt" hat [3], giesst er [7] mit dem Verse: „Sich kleidend in seine Genossen, diese kraftvollen, nicht niederstürzenden, geschäftigen (Wasser), hat Varuṇa, das Kind der Wasser, in seinen Wohnungen sich einen Aufenthalt gemacht, innerhalb der Mütter par excellence" [8] je [7] (ein Viertel dieses Wassers) in vier Gefässe [9] über: in ein von Palāśa-, ein von Udumbara-, ein von Aśvattha- und ein von Nyagrodhaholz [9] verfertigtes.

[1] TS. I. 8. 12. a. [2] Dies beruht auf ŚBr. XII. 8. 3. 15. Nach Baudh. und Hir. ist es ein Trog von Vetasa, Mān. śrs.: *vaitase pātre.* [3] Beruht auf TBr. I. 7. 6. 1. [4] TS. I. 8. 12. b. [5] TS. l. c. c. [6] TS. l. c. d. [7] Der Ausdruck nach MS. IV. 4. 2: 51. 16 oder ŚBr. V. 3. 5. 19; TBr. hat *gṛhṇāti.* [8] TS. l. c. e. [9] Beruht auf ŚBr. l. c. 11, 12, 14, 13.

22. Den Überfluss (d. h. den Rest) in dem Rotanggefässe opfert er, nachdem er sich in nördlicher Richtung fortbegeben hat, ins Feuer der Āgnīdhrahütte [1] mit der Formel: „Welcher, o Rudra, dein höchster ... Name ist, diesem bist du geopfert, dem Yama geopfert bist du" [2].

[1] Beruht auf TBr. I. 7. 8. 6. Die Handlung sollte nach dieser Quelle erst später (vgl. XVIII. 16. 13) stattfinden, und so haben es Baudh. XII. 11: 102. 7, Vādh. und Hir. Dass sie schon hier verrichtet wird, beruht auf MS. IV. 4. 2: 51. 17. [2] TS. I. 8. 14. l.

XVIII. 14.

1. Mit der Formel: „Du bist die Eihaut des Baronenstandes" [1] legt der Opferveranstalter sich ein Tārpyakleid [2] um, mit der Formel: „Du bist die Geburtsstätte des Baronenstandes" [1], an zweiter Stelle, eine Pāṇḍarahauptbinde [3].

[1] TS. I. 8. 12. f. [2] Vgl. Bem. 1 zu XVIII. 5. 7. [3] In TBr. I. 7. 6. 4 werden nur Tārpya und Uṣṇīṣa erwähnt. Pāṇḍara beruht auf MS. IV. 4. 3: 52. 13. Mān. śrs.: *kṣatrasya yonir asīti tārpyena dīkṣitaṃ ca samabhidadhāti kṣatrasyolbam asīti pāṇḍaraṃ śujā* (so!) *kṣatrasya nābhir asīty uṣṇīṣeṇa saṃnahyati.*

2. Das Wort pāṇḍara wird als „weiss" gedeutet.

3. Einige [1] nehmen drei Kleider an: ein Pāṇḍaragewand, ein Tārpya, und ein Uṣṇīṣa.

[1] Die Mānavas? vgl. Bem. 3 zu Sūtra 1. Hir.: *pāṇḍaram uṣṇīṣaṃ tṛtīyam.*

4. Oder er legt sich die Binde auf das Haupt [1].

[1] Während sie augenscheinlich in Sūtra 1 zum Zusammenschnüren des Gewandes dienen soll.

5. Darauf reinigt (putzt) er ihn mit hunderdundeinem Darbhabüscheln [1].

[1] Beruht auf TBr. I. 7. 6. 4.

6. Der Opferveranstalter salbt sich mit hunterdundeinem Darbhabüscheln die Augen: mit fünfzig das rechte, mit einundfünfzig das linke [1].

[1] Beruht auf MS. IV. 4. 3: 52. 15. Garbe's Sūtratrennung ist unrichtig.

7. Dann lässt der Adhvaryu ihn saure Milch geniessen und eine Udumbarafrucht [1] und junge Gerstentriebe [1].

[1] Alles beruht auf TBr. I. 7. 6. 5.

8. Nach der Überlieferung einiger ist die Reihenfolge dieser Handlungen: erst das Salben der Augen [1], dann das Salben des Körpers [2], dann das Geniessen [3], darauf das Anlegen des Gewandes [4].

[1] Sūtra 6 (Im Texte des Āp. l. *āṅkte*). [2] Sūtra 5. [3] Sūtra 7. [4] Sūtra 1—4. Wer die „einigen" sind, ist nicht zu sagen. Alle uns bekannten Quellen fangen mit dem Gewandanlegen an, ausgenommen Hir., der die Reihenfolge hat: Geniessen, Augensalbung, Körpersalbung, Gewandanlegung.

9. Diese Handlungen werden in der Āgnīdhrahütte verrichtet [1].

[1] Vgl. XVIII. 12. 14. Sonst ist hierüber nichts zu ermitteln.

10. Nachdem er ihn Wasser hat berühren lassen [1], führt er den Opferveranstalter, während er ihn die Āvidformeln, anfangend mit: „Vorhanden ist Agni, der Hausherr" [2] hersagen lässt [3], aus der Āgnīdhrahütte herauf, sagt die Formel: „Dieser, o Bharatas, ist euer Fürst, Soma ist unser, der Brahmanen, König" [4], und überreicht mit der Formel: „Du bist der Vṛtratötende Donnerkeil des Indra; möge dieser durch dich seinen Feind erschlagen" [5] dem Opferveranstalter den Bogen [6].

[1] Beruht auf MS. IV. 4. 3.: 52. 16. [2] TS. I. 8. 12. g. [3] Beruht auf ŚBr. V. 3. 5. 31 (TBr. I. 7. 6. 5). [4] TS. l. c. h. [5] TS. l. c. i. [6] Beruht auf TBr. l. c. 8.

11. Mit der Formel: „Die Feinde bedrängend seid ihr" [1] drei Pfeile [2].

[1] TS. l. c. k. [2] Beruht auf TBr. I. 7. 6 (der Wortlaut nach MS. IV. 4. 3: 52. 11, 12).

12. Über den Pfeilen, wenn sie ihm überreicht werden, spricht der Opferveranstalter die Formel: „Beschützet mich von hinten, beschützet mich von der Seite, beschützet mich (wenn ich mich) in der Richtung (des feindlichen Geschosses) bewege, beschützet mich vor den Himmelsgegenden, beschützet mich vor allen Gefahren" [1].

[1] TS. I. 8. 12. l.

13. Während der Adhvaryu sie ihm überreicht, flüstert er die Formel: „Beschützet ihn von vorne, beschützet ihn von hinten, beschutzet ihn von oben (?)" [1].

[1] Die Formel ist kontaminiert aus MS. II. 6. 9: 69. 9 und ŚBr. V. 3. 5. 30.

14, 15. Mit der Formel: „Mitra bist du" hebt der Opferveranstalter den rechten, mit: „Varuṇa bist du" den linken Arm empor [1], oder umgekehrt.

[1] Die Formeln, und zum Teil die Handlung aus MS. l. c. Z. 14, 15. Die MS. hat aber *abhimantrayate* statt *udyacchate* (das von Āp. wohl aus TBr. I. 7. 6. 8 erschlossen wurde, vgl. Sūtra 16), *vimārṣṭi* ŚBr., *upāvaharati* Mān. śrs. Aus XVIII. 18. 1 soll, nach Tālavṛndanivāsin, hervorgehen, dass der Yajamāna bis dahin die Arme emporgehoben hält.

16. Über den beiden emporgehobenen Armen des Opferveranstalters spricht der Adhvaryu [1] den Vers: „Goldfarbig beim Erscheinen der Morgenröte, mit ehernen Pfeilern versehen beim Sonnenaufgang, besteiget, o Mitra und Varuṇa, den Wagenkasten, und blickt von dort auf Aditi und Diti" [2].

[1] Beruht auf MS. IV. 4. 3: 53. 16; TBr. hat: „er (nl. der Yajamāna) hebt die Arme empor" (*udgṛhṇāti*). [2] TS. I. 8. 12. m.

XVIII. 15.

17, 1. Jetzt lässt er ihn die verschiedenen Himmelsgegenden ersteigen [1] mit den fünf Formeln: „Ersteige die Flamme. Ersteige die Furchtbare. Ersteige die Virāj. Ersteige die Nördliche. Ersteige die Obere" [2] u.s.w., und er schreitet (ihm, dem Opferveranstalter) im Geiste nach [1].

[1] Beruht auf TBr. I. 7. 7. 1: „wenn er sie entlang schritte, so würde er zwar die Himmelsgegenden ersiegen, aber er würde verrückt werden. Er schreitet sie im Geiste entlang, so ersiegt er die Himmelsgegenden und wird nicht verrückt". Nach Tālav. ist auch von *anuprakrāmati* der Adhvaryu das Subjekt. Es wäre aber möglich, dass von *anuprakrāmati* das Subjekt der Yajamāna, und dass *vā* statt *ca* zu lesen wäre: „oder er (der Yajamāna) schreitet sie bloss im Geiste entlang". Das würde sich besser mit der Darstellung im Brāhmaṇa vertragen.

2. Er darf statt vorher zu diesem Zeitpunkte die Opfersubstanz für den Marutkuchen ausschütten [1].

[1] Vgl. XVIII. 12. 11—12. Nach TBr. I. 7. 7. 3 ist dies wohl der Zeitpunkt.

3. Nachdem er diesen auf die Streu (auf die Vedi) gelegt hat [1], schlägt er, wenn er Behexung treibt, mit dem hölzernen Schwert auf den Opferkuchen mit dem Verse: „Jetzt reizen sie den Tiger an, ihn umarmend, den Löwen, zu grossem Wohlstand; wie den Ozean, den wohlgerufenen, reinigen und putzen sie den Leopard, den in dem Wasser stehenden" [2].

[1] Vgl. II. 11. 7. [2] Das Ganze ist dem Iṣṭikalpa der Mānavas entnommen: MS. II. 1. 9: 11. 5—12, vgl. Wunschopfer, no. 65.

Der Vers wird nicht nach der Rezension der Mānavas, sondern in Übereinstimmung mit TBr. II. 7. 16. 4 gegeben. — Statt *nihanti* hat MS. *vihanti*, Hir.: *sphyena samayā vibhindyāt*.

4. Was an dem hölzernen Schwerte hängen bleibt und was vom Opferkuchen abgebrochen wird, opfert er dem Viṣṇu śipiviṣṭa [1].

[1] Diese Vorschrift ist der MS. II. 2. 5: 19. 2 entnommen, vgl. Wunschopfer, n⁰. 113. In Hir. lautet sie: *yat sphya āśliṣyed yac cāvamārjet* (so!) *tad viṣṇava urukramāyāvadyet*. Hir. lässt das in Sūtra 3 und 4 Behandelte erst später, in Verbindung mit Āp. XVIII. 19. 15, stattfinden und zwar *avadāsyan*, d.h. unmittelbar bevor er die zu opfernden Stücke abschneidet.

5. Vor das Dhiṣṇiya des Maitrāvaruṇa [1] stellt der Adhvaryu einen von Khadira- oder Udumbaraholz verfertigten Sessel hin [2], breitet darüber mit der Formel: „Du bist der Glanz des Soma, möchte der Glanz in mir sein" [3] ein Tigerfell [4] mit dem Nackenteile nach Osten und der haarigen Seite nach oben gekehrt, hin, legt darauf mit der Formel: „Unsterblichkeit bist du; schütze mich vor dem Tod" [5] eine silberne Platte [6] im Gewichte von hundert Mānas [4], und legt dem Opferveranstalter mit der Formel: „Vor dem Donnerkeil beschütze mich" [7] eine goldne hundertlöcherige [8] Platte [6] im Gewichte von hundert Mānas [4] oder von hundert Kṛṣṇalas [9] auf das Haupt [10].

[1] Beruht auf ŚBr. V. 3. 5. 3. [2] Nicht ausdrücklich in einem Brāhmaṇa erwähnt. [3] TS. I. 8. 14. a. [4] Beruht auf TBr. I. 7. 8. 1. [5] TS. l. c. b. [6] So MS. IV. 4. 4: 54. 10, 12. [7] TS. l. c. c. [8] Nach MS. l. c. Z. 16. [9] Quelle? — XX. 20. 2 fehlt *vā*. [10] Beruht auf TBr. l. c. 2. Die Konstruktion (statt *sauvarṇaṃ yajamānasya śīrṣann adhinidadhāti*, wie Hir. hat) ist grammatisch ungenau; XX. 20. 2 steht wenigstens das Aktiv.

6. Diesen Sessel besteigend [1] wirft der Opferveranstalter mit der Formel: „Hinweggeopfert sind die Beisser" [2] mit dem rechten Fusse ein Stück Blei einem Impotenten [3], mit der Formel: „Hinausgeworfen ist das Haupt des Namuci" [4] ein Stück Rotkupfer [5] einem Haarscherer [6] zu.

[1] Beruht wohl auf MS. IV. 4. 4: 54. 7. [2] TS. I. 8. 14. d. [3] Beruht auf TBr. I. 7. 8. 2, der Wortlaut aber nach MS. l. c. Z. 5, 6. [4] TS. l. c. e. [5] Beruht auf TBr. l. c. [6] So auch MS. l. c. Z. 8. Der *keśava* („Langhaarige") des ŚBr. ist besser begreiflich als der Barbier.

7. Die Stücke Metall werden von diesen beiden ausserhalb der Mahāvedi geworfen [1].

[1] Im TBr. ist hiervon nicht die Rede.

8. Unmittelbar vor der Begiessung [1] (Salbung) opfert er [2] die sechs Pārthaspenden mit den Formeln: „Dem Agni, svāhā!" u.s.w. [3].

[1] Vgl. XVIII. 16. 11. [2] Beruht auf TBr. I. 7. 7. 4—5. Sie heissen so, weil einst Pṛthi, der Sohn des Vena, dadurch ein Fürst wurde. [3] TS. I. 8. 13. h (erste Hälfte).

9. Und die sechs „Hinwegopferungen der Geschöpfe"[1] mit den Formeln: „Der Erde, svāhā!" u.s.w.[2].

[1] Beruht auf TBr. I. 7. 7. 5. [2] TS. 1. 8. 13. i (erste Hälfte).

10. Der Opferveranstalter wird, indem er (noch immer) mit emporgehobenen Armen[1] (auf der auf dem Tigerfelle gelegten silbernen Platte) steht, zur Zeit des zum Mahendraschoppen gehörigen Stotra[2] begossen (gesalbt).

[1] Beruht auf ŚBr. V. 4. 1. 17 und V. 4. 2. 1. [2] Vgl. XVII. 12. 11 (XVIII. 5. 6—7).

XVIII. 16.

11, 1. Nachdem der Adhvaryu den Vers: „Soma, König Varuṇa, und die das Gesetz fördernden Götter sollen deine Stimme, deinen Hauch, dein Gesicht, dein Gehör fördern"[1] über ihm ausgesprochen hat, begiesst er ihn vom vorne[2] (d.h. von Osten her) mit dem Wasser in dem Gefässe von Palāśaholz[3] mit der Formel: „Mit Soma's Herrlichkeit begiesse ich dich, mit Agni's Glut, mit Sūrya's Glanz, met Indra's Mut, mit Mitra's und Varuṇa's Kraft, mit der Maruts Gewalt"[4].

[1] TS. I. 8. 14. f. [2] Diese Zutat, sowie die „von Süden", „von Westen", „von Norden" in den folgenden Sūtras, sind nicht aus einem Brāhmaṇa nachzuweisen. Nur nach ŚBr. begiesst ihn der Adhvaryu oder Purohita von vorne, die anderen von hinten. [3] Beruht auf TBr. I. 7. 8. 7 und vgl. oben, XVIII. 13. 21. [4] TS. l. c. g.

2—5. In derselben Weise[1] begiessen ihn die andern: der Brahman oder ein Kṣatriya vom Süden her, mit dem Wasser aus dem Udumbaragefässe; ein Vaiśya vom Westen her, mit dem Wasser aus dem Aśvatthagefässe; ein Freund aus der Fremde, mit dem Wasser aus dem Nyagrodhagefässe[2] vom Norden her.

[1] D. h. wohl: nachdem sie erst den Vers (TS. I. 8. 14. f) über ihm gesagt haben, begiessen sie ihn mit der Formel (TS. l.c. g). [2] Beruht auf TBr. I. 7. 8. 7 (*adhvaryu, rājanya, vaiśya, janya*). Am Schlusse erweitert Āp. die Angabe seines Brāhmaṇa mit MS. IV. 4. 2: 52. 8: „mit dem Udumbaragefäss begiesst ihn ein Nebenbuhler; . . der Udumbara ist Nahrung; so erhält er die Nahrung, die Fülle der Speise seines Nebenbuhlers. Der aus der Fremde stammende Freund (auch Āp. ist ohne Zweifel *janyo mitram* zu lesen) begiesst ihn mit dem Nyagrodhagefässe" u.s.w. Dazu Mān. śrs.: *somasya tvā dyumneneti samayā sauvarṇam abhiṣiñcati pālāśena dakṣiṇato brahmā, (ā)śvatthena paścād vaiśya, audumbareṇottarato bhrātṛvyaḥ, purastād yo janyo mitraṃ sa naiyagrodhena*. Hir. stimmt mit Āp. überein.

6. Während er begossen wird, spricht der Adhvaryu die Formel: „Du bist der Herr des Baronenstandes"[1] über ihm aus.

[1] TS. I. 8. 14. h.

7, 8. Mit dem Verse: „Sie (d. h. die Wasser) haben sich zurückgewandt von unten her nach oben hin, der Schlange der Tiefe auf der Bahn folgend; auf dem Rücken des Stieres, des Berges, bewegen sich stetig die Schiffe, vonselbst ausgiessend" [1] reibt der Adhvaryu die fettigen Substanzen (d. h. das Salbungswasser), die am Körper des Gesalbten hinunterfliessen, vermittelst der Gefässe nach oben hin [2].

[1] TS. I. 8. 14. k. [2] Dass Sūtra 7 und 8 einen Satz bilden, geht aus Hir. hervor, wo der Inhalt dieser Sūtras unmittelbar nach Sūtra 9 steht, und folglich nicht ein *abhimantrayate* hinzuzudenken ist. Auch MS. IV. 4. 5: 55. 7, 8, offenbar die Quelle, aus welcher Āp. hier geschöpft hat, deutet auf Zusammengehörigkeit von 7 und 8; vgl. auch ŚBr. V. 4. 2. 4—5 und Baudh. XII. 11: 102. 1.

9. Mit der Formel: „Du bist die die Menschen labende Geburtsstätte des Indra" [1] macht der Adhvaryu mit dem Horn der schwarzen Antilope [2] die Gewänder, das eine, die zwei, oder alle [3], locker.

[1] MS. II. 6. 11: 70. 11 (obschon hier eine Variante: *janaya* statt *janadhāḥ* vorliegt). [2] Dass das Horn in der Formel gemeint ist, geht aus Āp. X. 9. 17 hervor. ŚBr. V. 4. 2. 4 wird dies verwendet statt der in Sūtra 7 und 8 erwähnten Gefässe. Hir. hat ähnlich wie Āp., aber er verwendet andere Sprüche: *ati divas pāhīti kṛṣṇaviṣāṇayā rājasūyikāni vāsāṃsi vicṛtate* (so ist auch Āpastamba's *vicacṛte* zu verbessern). [3] Vgl. XVIII. 14, 1—4.

10. Diese wirft er auf den Kehrichthaufen mit der Formel: „Beschütze vor dem Himmel" [1]

[1] TS. I. 8. 14. i. Die Brāhmaṇaquelle ist unbekannt. ŚBr. V. 3. 5. 26 wird wenigstens verordnet, dass beim Avabhṛtha das Kleid, welches der Yajamāna als *dīkṣita* trägt (also nicht die Rājasūyakleider) ins Wasser zu werfen ist.

11. Unmittelbar nach der Begiessung opfert er die sechs Pārthaspenden [1] mit den Formeln: „Dem Indra, svāhā!" u.s.w. [2].

[1] Vgl. XVIII. 15. 8. [2] TS. I. 8. 13. h (zweite Hälfte).

12. Und die sechs „Hinwegopferungen der Geschöpfe" [1] mit den Formeln: „Den Wassern, svāhā!" u.s.w. [2].

[1] Vgl. XVIII. 15. 8. [2] TS. I. 8. 13. i (zweite Hälfte).

13. Er darf auch zu diesem Zeitpunkte den in dem Rotanggefässe zurückgebliebenen Rest opfern [1].

[1] Vgl. XVIII. 13. 22 mit Bem.

14, 15. Welcher seiner Gemahlinnen er wünscht: „Möge ihr Nachkomme ein Herrscher werden", in deren häusliches Feuer bringe er [1] (d.h. der Adhvaryu), nachdem er sich von dem ihm (d.h. dem Könige) am nächsten stehenden (Sohn) von hinten hat anfassen lassen [2], mit einem Teile der in den Gefässen zusammengelaufenen fettigen Substanz (d. h. des Salbungswassers) die zwei „Namenverweckselungsspenden" dar mit dem Verse: „Prajāpati, kein anderer als du" [3]. „Soundso ist der

Sohn des Soundso, Soundso ist der Sohn der Soundso" [4]. In der letzten Formel vertauscht er die beiden [5], nach einigen, die (drei) Namen [6].

[1] Beruht auf TBr. I. 7. 8. 7. Hier wird aber der Pratihita (statt dessen wird ŚBr. V. 4. 2. 8 der beliebteste Sohn genannt) nicht erwähnt, wohl später: I. 7. 9. 2, vgl. XVIII. 17. 3. [2] Beruht auf ŚBr. l. c. [3] TS. I. 8. 14. m. Nach dem Ritual des Taittirīyaka ist wohl nur eine einzelne Spende mit diesem Verse gemeint, welche er, nach Baudh., in der Wohnung des Pratihita darbringt, während dieser und die erste Gemahlin ihn (nl. den Adhv.) anfassen. Pratihita wird von Bhavasvāmin gedeutet als *yuvarājo mahiṣīputraḥ*. [4] Die Formel lautet in der MS. (IV. 4. 6: 57. 17): *asāv amuṣya putro 'muṣyāsau putraḥ*. Nach ŚBr. l c. ist das erste Mal z. B. zu sagen: „Daśaratha ist der Sohn des Rāma", das zweite Mal richtig: „Rāma ist der Sohn des Daśaratha". Nach Āpastamba's Darstellung wird die erste Spende mit TS. I. 8. 14. m dargebracht, welchem Verse sich unmittelbar die Worte: „Daśaratha ist der Sohn des Rāma, Daśaratha ist der Sohn der Kausalyā" anzuschliessen haben. Die zweite Spende mit eben demselben Verse, schliessend mit: „Rāma ist der Sohn des Daśaratha, Rāma ist der Sohn der Kausalyā", vgl. besonders MS. II. 6. 12 am Ende (und Vāj. S. X. 20, Kāṭh. XV. 8. s. f.), wo die Formeln in den Vers eingefügt werden. [5] Beruht auf MS. l. c. [6] Dies deutet also auf *amuṣyāḥ*. Hir. hat: *asāv āmuṣyāyaṇo 'muṣyā asau putra iti nāmanī vyatiṣajati*. Mān. śrs.: *pratihitam anvārabhya prajāpate na tvad ity etayā gārhapatye nāmavyatiṣaṅgaṃ juhoti palāśasaṃpātam asā amuṣya putro 'muṣyāsau putra iti nāmnī vyatiṣajati.*

XVIII. 17.

1. Nachdem er mit der Formel: „Du bist Indra's Donnerkeil, möchte dieser hier durch dich seinen Feind erschlagen" [1] den Wagen (von seinem Gestell) hinabgeholt hat, spannt er mit der Formel: „Infolge der Anweisung der beiden Anweiser (*praśāstṛ*) Mitra und Varuṇa, schirre ich durch des Opfers Anschirrung dich an" [2] den mit einem Seitenpferd versehenen Wagen an [3].

[1] TS. I. 8. 15. a. [2] TS. l. c. b. [3] Alles beruht auf TBr. I. 7. 9. 1. — Vgl. XVIII. 3. 1, 3.

2. Mit der Formel: „Viṣṇu's Schritt bist du, Viṣṇu's Tritt bist du, Viṣṇu's Ausschritt bist du" [1] begibt sich der Opferveranstalter zum Wagen hin [2].

[1] TS. l. l. c. — Vgl. XVIII. 4. 5. [2] Beruht auf TBr. I. 7. 9. 2.

3, 4. a. Ihn fasst von hinten der ihm am nächsten stehende (Sohn) [1] aus dem Baronenstande an, mit dem Verse: „Du bist, o vielgerufener Indra, Sieger über die Feinde. Mächtig soll hier dein Ungestüm, deine Gunst sein. Mit deiner rechten Hand bringe Güter herbei; du bist der Herr der reichen Ströme" [2].

[1] Vgl. XVIII. 16. 14, Bem. 3. Er tritt wohl als Saṃgrahītṛ oder Sārathi (Wagenlenker) auf, vgl. TBr. I. 7. 9. 1 und Baudh. XII. 12:

103. 9, auch unten, XVIII. 17. 14. [2] Beruht auf TBr. l. c. 2. Für den in den Worten: „mit einem Triṣṭubhverse fasst er ihn von hinten an" nicht näher angedeuteten Vers nimmt Āp. TS. III. 4. 11. m. — Dass Garbe's Sūtratrennung unrichtig ist, geht eben aus TBr. hervor.

4. b. Mit eben demselben Verse begleitet ihn auf der rechten Seite der Brahman [1].

[1] Wenn ich das Sūtra richtig verstehe, so besagt es, dass der Brahman zu Fuss den Wagen begleitet. Āp. hat den Satz, mit *dakṣiṇataḥ* erweitert, der MS. (IV. 4. 5: 55. 9) entnommen: „mit einer an Indra gerichteten Triṣṭubh begleitet ihn der Brahman". Eine Alternative zwischen Pratihita und Brahman liegt nach Hir. vor: *prasasāhiṣa iti dakṣiṇato brahmā triṣṭubhānveti, pratihito 'nvārabhata ity ekeṣām*. Das Mān. śrs. scheint die Worte der MS. (also ohne *dakṣiṇataḥ*) auf das Besteigen des Wagens durch den Brahman zu beziehen.

5. Mit der Formel: „Möchte ich auf der Maruts Geheiss siegen" [1] tritt er (d.h. der Opferveranstalter auf dem Wagen) die Fahrt an [2].

[1] TS. I. 8. 15. d. [2] Die Handlung nicht in den Brāhmaṇas angegeben.

6. Vorne oder links hat sich ein mit einem Bogen bewaffneter Kṣatriya aufgestellt.

7. Auf diesen schiesst er mit der Formel: „Erreicht ist die Absicht" [1] jene [2] Pfeile ab.

[1] TS. I. 8. 15. e. [2] Vgl. XVIII. 14. 11.

8. Nachdem er diese Pfeile hintereinander auf den Kṣatriya abgeschossen, und ihn (so) besiegt hat, wendet er sich nach rechts herum (d.h. lässt er den Wagen nach r. wenden) mit der Formel: „Ich vereinige mich mit Mut und Kraft" [1].

[1] TS. I. 8. 15. f. — Bem. zu Sūtra 6—8. Das Brāhmaṇa (TBr. I. 7. 9. 3) hat nur: „Er überwältigt einen Kṣatriya". Weitere Quelle des Āp. ist MS. IV. 4. 5: 55. 18: „Auf diesen schiesst er den Pfeil; . . . mit der Formel: „Erreicht ist die Absicht" wendet er sich nach rechts herum". Der Vorgang ist nach Baudh. (XII. 12: 103. 11): „Indem er dem ihm am nächsten stehenden (Sohn) den Bogen überreicht, sagt er: „Dort, in einer Entfernung von sechsunddreissig Śamyāwürfen, hat sich ein Kṣatriya mit tausend zu erbeutenden Kühen niedergelassen. Auf diesen sollst du einen Pfeil abschiessen. Du sollst ihn aber verfehlen. Nachdem du ihn überwältigt hast, sollst du die Kühe auf dem Wege der Dakṣiṇās (dazu vgl. XIII. 6. 8) hinüberführen". Der Kṣatriya ist vorher unterrichtet worden: „Der Königssohn (hier ist Pratihita also ohne weiteres mit Rājaputra gleichwertig) wird einen Pfeil auf dich abschiessen; er wird dich verfehlen. Diesem sollst du diesen (Pfeil), nachdem du ihn mit dem Obergewande abgewischt hast, überreichen". Dieser macht es so".

9. An der Stelle, von der er die Fahrt angetreten hat, macht er Halt [1].

[1] Vgl. oben, Sūtra 5. Er kehrt nach dem Scheinbeutezug also zum Opferplatz zurück. Derselbe Satz auch XX. 16. 17.

10. Mit der Formel: „Du bist Indra's Donnerkeil; möchte dieser hier durch dich seinen Feind erschlagen"[1] stösst er mit dem Bogenende seine Gemahlin und die Rosse an[2].

[1] TS. I. 8. 15. a. [2] Die Quelle dieser etwas befremdlichen Vorschrift ist unbekannt. In ŚBr. V. 4. 3. 10 berührt er mit dem Bogenende eine der quasi erbeuteten Kühe. Hir. lautet: *patnīṃ dhanurārtnyopanudatīty ekeṣām, aśvān upaspṛśatīty ekeṣām*. Unten, XX. 16. 7 lautet der Text: *dhanor ārtnī*.

11. Mit der Formel: „Dieser Donnerkeil ist im höchsten Grade Kraft (Sieg, Schnelligkeit) erwerbend. Durch ihn soll unser beider Sohn Kraft (Sieg) erwerben" überreicht er den Bogen seiner Gattin[1].

[1] Formel (mit *vājasātamas* wie drei Āp. hss.) und Ritus aus MS. IV. 4. 5: 55. 19.

12. Nachdem er sich mit der Formel: „Du bist der Grimm der Tiere, möchte ich einen Grimm haben wie du"[1] aus Schweinsleder gemachte Sandalen angelegt hat[2], und, ehe er vom Wagen hinabsteigt, die Erde mit der Formel: „Huldigung sei der Mutter Erde; ich will die Mutter Erde nicht schädigen, nicht soll mich die Mutter Erde schädigen"[3] angeredet hat[4], steigt er hinab und hängt sich[5] die drei Zieraten um; mit der Formel: „Das sogrosse bist du, die Lebensdauer bist du, verleihe mir Lebensdauer"[6], das silberne; mit der Formel: „Nahrung bist du, verleihe mir Nahrung"[6], das von Udumbaraholz verfertigte; mit der Formel: „Der Verbundene bist du, der Glanz der Gesundheit bist du, verleihe mir den Glanz der Gesundheit"[6], das goldene.

[1] TS. I. 8. 15. g. [2] Beruht auf TBr. I. 7. 9. 4. [3] TS. l. c. h. [4] Beruht auf ŚBr. V. 4. 3. 20. [5] Das Umlegen ist in MS. IV. 4. 6 impliziert; das Material, aus welchem die Schmuckgegenstände verfertigt sind, nach derselben Quelle. [6] TS. l. c. i.

13. Nach der Überlieferung einiger[1] nimmt der goldne Schmuckgegenstand die mittlere Stelle ein.

[1] Die Mānavas (MS. IV. 4. 5, Anf.).

14. Nachdem er mit den Formeln: „Dem Agni, dem Hausherrn, svāhā!" u. s. w.[1] die vier Spenden geopfert hat, die sich auf das Abspannen des Wagens beziehen, stellt er[2] mit dem Verse: „Der im Lichte sitzende Schwan"[3] den Wagen, samt dem Wagenlenker auf seinen Untersatz zurück[4].

[1] TS. I. 8. 15. k. [2] Besser MS. IV. 4. 6: 57. 4: „stellen sie". [3] TS. l. c. l. [4] Alles beruht auf TBr. I. 7. 9. 5—6: wenn beide, (nl. der Fürst und der Wagenlenker) zusammen vom Wagen hinuntersteigen würden, so würden sie beide zu demselben Raum hingehen; (indem er den Wagenlenker erst später, nachdem der Wagen auf seinen Untersatz zurückgestellt ist, hinabsteigen lässt), schliesst er ihn vom Himmelsraum aus", vgl. ŚBr. V. 4. 3. 23.

15. Der Wagenlenker steigt erst hinunter, nachdem der Wagen auf seinen Untersatz gestellt worden ist.

XVIII. 18.

1, 2. Mit der Formel: „Mitra bist du"[1] senkt[2] der Opferveranstalter den rechten Arm, mit der Formel: „Varuṇa bist du"[1] den linken, oder umgekehrt[3].

[1] TS. I. 8. 16. a. [2] Beruht auf MS. IV. 4. 6: 56. 6. — Vgl. XVIII. 14. 14, 15 mit Bem. [3] Dies könnte aus MS. l. c. herausgelesen werden, wo nur *imam* und *ime* statt „rechten" und „linken" steht.

3, 4. a. Mit der Formel: „Ich verbinde mich mit den Allgöttern"[1] senkt er die Hände über den für die Allgötter bestimmten Quark[2], oder mit der Formel: „Das Gute bist du" u.s.w.[3].

[1] TS. I. 8. 16. b. [2] Beruht auf TBr. I. 7. 10. 1. Zum Quark vgl. XVIII. 12. 11. [3] TS. I. 6. 5. e (oben IV. 14. 3). So machen es die Mānavas (MS. IV. 4. 6: 56. 7).

4. b. Nach einigen ist es ein für Mitra und Varuṇa bestimmter Quark[1].

[1] So die Vājasaneyins (ŚBr. V. 4. 3. 27). — Garbe's Sūtratrennung ist irrig.

5. Vor dem Āgnīdhrazelte richtet man eine Hütte mit vier Abflüssen auf, die nach vorne etwas erhöht, nach hinten etwas niedriger ist[1].

[1] Die Hütte (*vimita*) wahrscheinlich nach ŚBr. V. 4. 4. 21. Die Absicht und genaue Bedeutung von *caturapasrāva* steht nicht fest. Baudh. hat dasselbe (XII. 14: 107. 7). Hir. lautet: *agreṇāgnīdhram caturavasrāvakharaṃ vimitam*: eine Hütte, in deren Mitte sich ein Khara, eine Erhöhung, mit vier Abflüssen befindet. Tālav.: *caturdvāram iti kecit.*

6. In dieser Hütte stellt er mit der Formel: „Weich bist du, gut zum Sitzen"[1] den[2] von Khadiraholz verfertigten Sessel hin[3], breitet mit der Formel: „Du bist der Nabel des Baronenstandes, du bist die Geburtsstätte des Baronenstandes"[4] darüber einen Fellüberwurf[5] hin und befestigt (ihn) mit der Formel: „Befestige mich in dem Handwerkerstande" an dem Nagel (?)[6].

[1] Die Formel aus MS. oder VS. [2] Vgl. XVIII. 15. 2. [3] Die Handlung nach ŚBr. V. 4. 4. 1. [4] TS. I. 8. 16. c. [5] Das TBr. (I. 7. 10. 2) hat nur den Überwurf (*adhīvāsam āstṛṇāti*). Nach Baudh. XV. 28: 232. 8 ist *kṛttyadhīvāsa* ein Dvandva: „Fell und Übergewand. [6] Die Formel nur noch bei Hir. Das Wort *avanahani* ist unbekannt, es könnte ein Subst. neutr. sein: die Stelle, wo das *avanahana* stattfindet. Die Haugsche Hs. des Hir. lautet: *„āstṛṇāty, avanahyahani viśi mā dṛṃhety avanahyati.* Tālav.: *avanahanād dṛṃhety avanahyati āsandyāḥ pāreṣu* (l. *pādeṣu ?*) *pidadhāti.* Das ist mir unverständlich.

7. Zu diesem Sessel tritt der Opferveranstalter mit der Formel: „Setze dich auf diesen weichen Sitz, der gut zum Sitzen ist"[1] heran und nimmt

auf demselben Platz mit der Formel: „Nicht soll er dir schaden, nicht soll er mir schaden" [2].

[1] TS. I. 8. 16. d. [2] TS. l. c. e.

8. Über ihm, wenn er sich hingesetzt hat, spricht der Adhvaryu den Vers: „Gott Varuṇa" u.s.w. [1].

[1] TS. I. 8. 16. f (oben V. 20. 2).

9. Um ihn setzen sich auf allen Seiten die Opferpriester und die Ratnins [1]: vorne der Adhvaryu, rechts der Brahman, hinten der Hotṛ, links der Udgātṛ.

[1] Nach Baudh. setzen sich die Ratnins östlich oder nördlich vom Udgātṛ. — Die Vorschrift über das Sich-hinsetzen nur noch in Baudh. (XII. 14 am E.) und Mān. śrs.: *madhyataḥkāriṇo yajamānaṃ paryupaviśanti (prati)hitaś codañco ratninaḥ senānīprabhṛtayo 'nye takṣarathakārābhyām.*

10. Wenn sie sich gesetzt haben, redet der König den Adhvaryu an mit der Formel: „o Brahman" [1].

[1] TS. I. 8. 16. g. Mit dem Worte *brahman* (mit gedehnter Schlusssilbe) ist wohl nur ein Mitglied des Priesterstandes gemeint, ein Brāhmaṇa.

11. Der andere erwidert: „Du, o König, bist Brahmán, du bist Savitṛ, dessen Geheiss wahrhaftig ist" [1].

[1] TS. l.c.

12. In derselben Weise redet er den Brahman, den Hotṛ, und den Udgātṛ an.

13. Die angeredeten erwidern jeder mit der (in der Saṃhitā) folgenden Formel.

[1] TS. l.c.: Der Brahman: „Du, o König bist Brahmán, du bist Indra, dessen Gewalt wahrhaftig ist". Der Hotṛ: „Du, o König, bist Brahmán, du bist der günstig gesinnte Mitra". Der Udgātṛ: „Du, o König, bist Brahmán, du bist Varuṇa, dessen Gesetz wahrhaftig ist".

14. Mit der Formel: „Du bist des Indra feindebesiegender Donnerkeil; durch den werde mir unterworfen" [1] überreicht der Brahman dem König das hölzerne Schwert [2]; der König überreicht es dem ihm an nächsten stehenden Sohn, dieser überreicht es dem Hauskaplan, der Hauskaplan den Ratnins.

[1] TS. I. 8. 16. h. [2] In TBr. I. 7. 10. 5 heisst es nur: „Er überreicht den Sphya". Diese Reihenfolge ist in keinem Brāhmaṇa festgelegt, vgl. aber ŚBr. V. 4. 4. 15.

15. Diese überreichen ihn der Rangfolge nach weiter [1], zuletzt dem Würfelbewahrer [2].

[1] *avaraparam* nach TBr. I. 7. 10. 5, das Zeitwort nach ŚBr. V. 4. 4. 19 am Ende. [2] Nur Hir. und Mān. śrs. stimmen hier mit Āp. überein.

XVIII. 19.

16, 1. Nachdem der Würfelbewahrer mit dem hölzernen Schwerte den Spielboden aufgeritzt und denselben besprengt hat [1], streue er die goldenen Würfel aus, mehr als hundert, oder mehr als tausend [2].

[1] MS. IV. 4. 6 heisst es nur: „mit diesem macht man einen Spielboden". [2] Beruht nicht auf einem bekannten Brāhmaṇa. Die anderen Sūtras weichen ab. — Zu diesem und den nächstfolgenden Sūtras vgl. Z. D. M. G. LXII, S. 124 fgg.

2. a. Vier Personen, die hierzu qualifiziert sind [1]: ein Brahmane, ein Kṣatriya, ein Vaiśya und ein Śūdra, spielen eine vierjährige Kuh aus [2].

[1] So erklärt Tālav. das Wort *tadyogāh: dyūtakarmārhāh*. Es wird nicht bei Hir. angetroffen. [2] Beruht auf MS. IV. 4. 6: 57. 10, wo aber nur das Zeitwort im Plural. Die nähere Andeutung der Spieler dürfte auf MS. l. c. Z. 12 beruhen.

2. b. Sie erklären als Ersatz dieser Kuh einen Reisbrei [1].

[1] Die Übersetzung dieser dem Brāhmaṇa (TBr. I. 7. 10. 6) entlehnten Worte ist nur ein Versuch. Tālav.: *tayā paṣṭhauhyā odanaṃ kurvantīty arthaḥ*. Hir. lautet: *odanam adhipaṇanti*. Darf man daraus schliessen, dass die Kuh nicht geschlachtet wird, sondern ihre Stücke nur ausgespielt und dann durch die den ausgespielten Stücken entsprechenden Teile des Odana ersetzt werden? Vgl. oben, V. 19. 4 fgg. — Dass Garbe's Sūtra 2 zwei Sätze enthält und folglich *vidīvyanta* nicht Part. praes., sondern 3. Plural ist, beweist Hir.: *paṣṭhauhīṃ vidīvyanti brāhmaṇo . . . śūdra ity odanam adhipaṇanti.*

3. Der Lohn für diese Handlung sind die zwei Ochsen, welche das vordere Feuer (d.h. den Āhavanīya) [1] hingeführt haben [2].

[1] So, wenn man mit ŚBr. V. 4. 4. 23 *pūrvāgnivāhau* lesen darf. [2] Mit denen das *agniṣṭham anas* (vgl. I. 17. 5) bespannt gewesen ist? Undeutlich, die Quelle aber ist ŚBr. l. c.

4. Die sind dem Brahman zu schenken.

5. Nachdem er mit der Formel: „Der König ist obenaufgekommen" [1] von diesen (Würfeln) hundert und vier goldne Würfel weggeschoben hat [2], siegt er (im Würfelspiel) [3] und überreicht [4] mit der Formel: „Dieser ist König über die (fünf) Himmelsgegenden geworden", dem König fünf Würfel [4].

[1] L. *udbhinnaṃ rājña iti*, vgl. MS. IV. 4. 6: 57. 12: *udbhinnaṃ* ist beinahe mit *jitaṃ* gleichwertig. [2] Die Hauptsache beruht auf MS. l. c. [3] Findet also das eigentliche Würfelspiel erst jetzt statt? Hir. ist besser begreiflich, indem er erst die vier Würfel mit dem Spruche wegschieben lässt und dann den Inhalt von Āp. XVIII. 19. 2 folgen lässt. [4] Beruht auf TBr. 1. 7. 10. 5.

6. Dann ruft der König die Träger der glückbringenden Namen an [1]: den Wagenlenker mit der Formel: „Du Wohlberühmter" [2]; den Bhāgadugha mit der Formel: „Du glückbringender" [2]; den Kṣattṛ mit der Formel: „Du wahrhaftiger König" [2].

[1] Beruht auf MS. IV. 4. 6: 57. 16. [2] TS. I. 8. 16. k.

7. Nachdem er diese angerufen hat, schenkt er dem Brahman ein vier Pāda grosses Feld [1].

[1] So MS. l. c. Z. 15 und Ait. br. VIII. 20. 2. Hier muss das Wort *pad* ein gewisses Mass bezeichnen; Bhavasvāmin erläutert es durch *nivartana*, vgl. B. R. s.v. *nivartana*, i. Tālav.: *catvāraḥ pādā yasyeti, athavā caturbhir balīvardaiḥ saha kṣetram*.

8. Diese sind die Zuschauer [1].

[1] Dieselbe, mir nicht verständliche Zutat nur noch (ohne *bhavanti*) bei Hir. Besagt sie, dass die Ratnins darüber wachen sollen, dass das Versprechen auch ausgeführt wird?

9. Die beiden Namenverwechselungsspenden [1] können auch zu diesem Zeitpunkte stattfinden [2].

[1] Vgl. XVIII. 16. 13—16. [2] So hat es die MS. (IV. 4. 6 am Ende).

10. Er (nl. der König) lässt sich vom Hotṛ das Ākhyāna des Śunaḥśepa erzählen: mit Gāthās vermischte Ṛkverse, mehr als hundert [1] oder mehr als tausend.

[1] Beruht an erster Stelle auf TBr. I. 7. 10. 6, vgl. auch Ait. br. VII. 18. 10, 11, Śāṅkh. śrs. XV. 27 (S. 195 unten).

11. Der Hotṛ rezitiert es, auf einem goldnen Teppich sitzend [1].

[1] Nach Ait. br. l. c. 12.

12. Der Adhvaryu respondiert ihm [1], auf zwei goldnen Bündeln stehend [2].

[1] Nach Ait. br. l. c. [2] Nur bei Āp. Vādh. und Hir.; Baudh. hat den Singular.

13. Der Respons zu einer Ṛk lautet *om*, zu einer Gāthā *tathā* [1].

[1] Beruht auf Ait. br. l. c. 13.

14. Nach der Beendigung der Rezitation des Śunaḥśepa-ākhyāna schenkt er dem Hotṛ den goldnen Teppich [1], dem Adhvaryu die beiden goldnen Bündel [1] und die beiden Platten, die bei der Begiessung gedient haben [2].

[1] So nur noch Hir. und zum Teil Baudh. [2] Vgl. XVIII. 15. 5.

15. Zu diesem Zeitpunkte geht er vor mit (d. h. opfert er) den für die Maruts bestimmten Opferkuchen und dem für die Allgötter bestimmten Quark [1].

[1] Vgl. XVIII. 12. 11, 12; 18. 3, 4. a.

16. Sviṣṭakṛt und Iḍā sind aber gemeinsam [1].

[1] Sūtra 15 und 16 beruhen auf TBr. I. 7. 10. 6.

17. Wenn die Iḍā herangerufen ist, bindet sich der König die Schmuckgegenstände [1] ab und schenkt sie dem Brahman [2].

[1] Vgl. XVIII. 17. 12. [2] Beruht auf TBr. I. 7. 9. 5 (ŚBr. V. 4. 3. 26).

XVIII. 20.

1. Er beginnt dann die Handlungen, deren erste das Verfahren mit dem für Mahendra bestimmten Schoppen ist [1].

[1] Vgl. XVIII. 12. 11 Anf.

2. Bis zum Schlussbade ist der Ritus derselbe (wie in dem zugrunde liegenden Ritual des Agniṣṭoma).

3. Nachdem er mit dem Avabhṛtha vorgegangen ist [1], bringt er ins Wasser eine Spende dar [2] mit der Formel: „Dem Kinde der Wasser, svāhā!" [3].

[1] Also wohl unmittelbar nach der Handlung XIII. 20. 7. [2] Beruht auf TBr. I. 7. 10. 6. [3] TS. I. 8. 16. 1ᵃ.

4. a. Nachdem er mit der Formel: „Dem Kinde der Nahrung" [1] unterwegs (d. h. bei der Rückkehr nach dem Opferplatze) auf ein Darbhabüschel, einen Baumstumpf oder einen Ameisenhaufen eine zweite Spende ausgegossen hat, opfert er eine dritte nach der Rückkehr in den Gārhapatya mit der Formel: „Dem Agni, dem Hausherrn, svāhā!" [1].

[1] TS. I. 8. 16. 1ᵇ· ᶜ. — Zu Sūtra 3 und 4. Die Stellen, wo die drei Spenden auszugiessen sind, sind in MS. IV. 4. 7: 58. 3 impliziert: „dass man, zurückgekehrt, dem Apāṃnapāt, dem Ūrjo napāt und dem Agni gṛhapati Spenden darbringt, ist um die Kontinuität des Opfers (das durch den Avabhṛtha unterbrochen wird) herzustellen".

4. b. Zum nachträglichen Tieropfer [1] opfert er eine für Indra bestimmte Kuh, die, seit sie einmal ein Kalb geboren hat, unfruchtbar ist [2].

[1] Vgl. XIII. 23. 6. [2] Vgl. Bem. zu Sūtra 5.

5. Der wilde Reis für den Opferkuchen, der als Anhang zu diesem Tieropfer darzubringen ist, wird aus einem mit vier Füsschen versehenen geflochtenen Korbe ausgeschüttet [1].

[1] Bem. zu Sūtra 4. b und 5. Die Vorschrift (genau so bei Hir. und ähnlich im Mān. śrs.) geht offenbar auf MS. IV. 4. 3: 52. 12 fgg. zurück: „Als Indra geboren wurde, war das Tārpyakleid sein Mutterschoss, das Pāṇḍara (vgl. zu beiden XVIII. 14. 1—2) seine Eihaut, die Kopfbinde sein Nabel. Er wurde aus der Sūtavaśā geboren (dazu vgl. MS. II. 5. 4: 52. 5 fgg.); der geflochtene vierfüssige Korb war das Euter, der wilde Reis war die Biestmilch; deshalb ist der Opferkuchen von wildem Reis zu verfertigen." Zu *catuṣpadī sūnā* bemerkt Tālav.: *asyāṃ catuṣpadyāṃ phalakāyāṃ māṃsaṃ chidyate.*

6. „Er (d.h. der Korb) ersetzt den Karren" [1], so wird gelehrt [2].

[1] D. h.: bei allen Handlungen (I. 16. 5—11, vgl. I. 18. 7), welche sonst am Karren verrichtet werden, wird dieser durch den Korb ersetzt. [2] Die Quelle ist nicht bekannt. Hir. hat wie Āp., aber ohne *iti vijñāyate*.

7. Am folgenden Tage bringe er hinter dem Opferplatze, auf welchem das Salbungssomaopfer stattgefunden hat, die zehn [1] ober sieben [1] Saṃsṛpopfergaben dar: einen achtschüsseligen Agniopferkuchen, einen Caru für Sarasvatī, einen zwölfschüsseligen Savitṛkuchen, einen Caru für Pūṣan, einen Caru für Bṛhaspati, einen elfschüsseligen Indrakuchen, einen zehnschüsseligen Varuṇakuchen und, eventuell einen Caru für Soma, einen achtschüsseligen Tvaṣṭṛkuchen und einen dreischüsseligen Viṣṇukuchen.

[1] Das Brāhmaṇa (TS. I. 8. 17) hat zehn Saṃsṛps. Die Alternative des Āp. ist wahrscheinlich so zu deuten, dass die lezten drei fortbleiben können, weil sie schon in den Upasads impliziert sind, vgl. Sūtra 19. Das Wort: „eventuell" rührt denn auch von mir her.

8. Jedesmal (d.h. für jede dieser sieben, eventuell zehn Iṣṭis) siedelt er auf einem mehr nach vorn gelegenen Opferplatz an [1].

[1] Die Vorschrift beruht auf TBr. I. 8. 1. 2. — Obschon Āp. dies nicht ausdrücklich erwähnt, sollen sie *anvaham* stattfinden, sodass sie sich über sieben Tage erstrecken (so auch Baudh., Hir. und Mān. śrs.).

9. Dort, wo der Āhavanīya der vorhergehenden Iṣṭi sich befindet, ist die Stelle für den Gārhapatya der nächstfolgenden [1].

[1] Sodass die Opferplätze nach Osten aneinander grenzen.

10. In der östlich orientierten Hütte (die zum Abhiṣecanīya gedient hatte und jetzt für den Daśapeya gilt) befindet sich der Āhavanīya für die letzte Iṣṭi, ausserhalb [1] befindet sich der Gārhapatya.

[1] Also mehr nach Westen hin.

11. Nachdem er diese (letzte, d.h. die siebente Iṣṭi) zuende geführt hat, lässt er am Nachmittage den Ritus des „Zehntrunks" (Daśapeya) sich abwickeln.

12, 13. An einem und demselben Tage weiht man den Opferveranstalter und kauft den Soma [1].

[1] Beruht auf TS. I. 1. 18. 1, TBr. I. 8. 2. 1. Im Gegensatz zum gewöhnlichen Ritual, nach welchem die Dīkṣā auf den Tag fällt, der dem Kaufe vorangeht.

14. Die Apsudīkṣā [1] findet hier nicht statt, sondern wird dadurch ersetzt, dass der Opferveranstalter sich einen Kranz mit zwölf Lotusblumen aufs Haupt setzt [2].

[1] Nl. X. 5. 15—6. 2. Eigentümlich ist der Ausdruck *apodīkṣā* (in einem Worte) bei Āp. für *apsudīkṣā*, wie Hir. und Mān. śrs. haben. [2] Beruht auf TS. I. 8. 18. 1, die Zwölfzahl auf MS. IV. 4. 7: 58. 18 (*dvādaśa puṇḍārīkā bhavanti* ist zu lesen) oder Pañc. br. XVIII 9. 6—7.

15. Er kauft den Soma [1] für zehn unverschnittene Kälber [2].

[1] Vgl. XVIII. 12. 3. [2] Beruht auf TS. I. 8. 18. 1 und TBr. I. 8. 2. 2 (wo *muṣkara*).

16. Er feilscht nicht um ihn [1], noch führt er ihn herum.

[1] Vgl. X. 25. 1 fgg. [2] Vgl. XX. 28. 1 fgg. Die Vorschrift nur noch bei Hir.

17. Er treibt nur den Kauf(preis) weg [1].

[1] Die Sūtras 12—17 sind wohl so zu verstehen, dass Sūtra 13 zur Erläuterung der im Brāhmaṇa enthaltenen, in Sūtra 12 gegebenen, Vorschrift dient, und Sūtras 16 und 17 zur Erläuterung der ebenfalls im Brāhmaṇa enthaltenen, in Sūtra 15 gegebenen, Vorschrift dienen. Es war ja schon, XVIII. 12. 2, gesagt, dass der Kauf für die beiden Somatage (Abhiṣecanīya und Daśapeya) zugleich stattfinden sollte. Der Kauf wird daher hier nur durch das Wegtreiben der zehn Kälber von den Mutterkühen angedeutet, vgl. Mān. śrs.: *purastāt krītasya vatsatarān apākaroti.*

18. Dem Zehntrunksomatage gehen ein Dīkṣātag [1] und drei Upasadtage voran.

19. Vor den Upasads bringt er den Somacaru, zwischen den Upasads den achtschüsseligen Tvaṣṭṛkuchen, nach den Upasads den dreischüsseligen Viṣṇukuchen dar [1].

[1] Es sind dies die letzten drei Saṃsṛpspenden (vgl. Sūtra 7); die erste fällt also auf den 1. Upasadtag, vor das Morgenupasadopfer; die zweite auf den 2. Upasadtag, irgendwo zwischen Morgen- und Abendupasadopfer; die dritte auf den 3. Upasadtag, nach dem Upasadopfer (Man erinnere sich, dass die Götter, denen die Upasadiṣṭis gelten, Agni, Soma und Viṣṇu sind, XI. 3. 11—12). Nach MS. und Kāṭh. sind die letzten drei Saṃsṛps Agni, Soma und Viṣṇu geweiht, und vgl. SBr. V. 4. 5. 18. — Die Vorschrift ist TBr. I. 8. 1. 2 entnommen.

20. Prastara und Umlegehölzer für diese Saṃsṛpspenden sind dieselben, wie die für die Upasadiṣṭis verwendeten.

21—23. Der Hotṛ bei der Zehntrunkfeier gehört dem Geschlechte der Bhṛgus an. Die Singweise auf welcher das mit dem Śastra des Brāhmaṇācchaṃsin parallel laufende Lob [1] gesungen wird, ist die Śrāyantīyasingweise und das Agnilob wird auf der Vāravantīyasingweise gesungen. Das (übernächtige) Wasser schöpft er aus dem Sarasvatīflusse [2].

[1] D. h. das erste Pṛṣṭhastotra. [2] Alles beruht auf TS. I. 8. 18 und TBr. I. 8. 2. 5 und stimmt mit den Texten der Sāmavedins überein, vgl. Pañc. br. XVIII. 9. 2 und Jaim. br. II. 202 fg. — Das Śrāyantīya: Grāmageyagāna VII. 2. 5, wird auf SV. II. 669—670 gesungen (Sāmaveda, Bibl. Ind. Vol. IV, S. 337); das Vāravantīya: Grāmageya I. 1. 30, wird nach dem Ārṣeyakalpa auf SV. II. 984—986 gesungen (Sāmaveda, Bibl. Ind., Vol. V, S. 156). — Die in Sūtra 22 gegebene Vorschrift läuft eigentlich der Beschreibung des Somatages selber voraus.

XVIII. 21.

1. Am folgenden Tage (d. h. am eigentlichen Tage der Zehntrunks-

feier) stellt er, zur Zeit, wenn die Gefässe beisammen gesetzt werden [1], zehn Becher [2] extra fertig.

[1] Vgl. XII. 1. 6. [2] Vgl. Jaim. br. II. 202: *daśa camasā bhavanti* und Pañc. br. XVIII. 9. 4.

2. Diese giesst er, wenn die Zeit zum Eingiessen da ist [1], voll.

[1] Also unmittelbar nach der XII. 21. 14 angegebenen Handlung.

3. Wenn die Zeit da ist, den Soma zu geniessen [1], so trinken den Soma aus jedem Becher je zehn Brahmanen [2], denen der Somagenuss zusteht, (d.h. solche,) in deren Geschlechte ohne Unterbrechung bis zur zehnten Generation der Somatrunk genossen worden ist [3].

[1] Also unmittelbar nach der Handlung von XII. 24. 6. [2] Beruht auf TS. I. 8. 18. 1 (TBr. I. 8. 2. 2), erweitert nach ŚBr. V. 4. 5. 3. [3] Der Ausdruck aus Jaim. br. II. 202: *yo daśapuruṣaṃ somapīthād avyavacchinnas sa bhakṣasya kartā.*

4. Wer seine Vorfahren der Reihe nach bis zum zehnten (als Somatrinker) herzählen kann, der hat ein Anrecht auf den Somatrunk [1].

[1] Beruht auf Pañc. br. XVIII. 9. 4 (wo *samākhyāya*) und Jaim. br., vgl. Bem. 3 zu Sūtra 3.

5. Es begeben sich dazu hundert Somatrinkende Brahmanen in das Sadas hinein [1].

[1] Beruht der Tatsache nach auf TS. l. c. und Pañc. br. l. c. — Die Darstellung in Sūtra 3—5 scheint ein wenig verworren zu sein. Hir. hat deutlicher: „Wenn die Zeit da ist, den Soma zu geniessen, so ist derjenige zum Somatrunk berechtigt, in dessen Geschlechte ohne Unterbrechung bis zum zehnten Vorfahren der Somatrunk genossen worden ist. Hundert Brahmanen begeben sich dazu in das Sadas hinein, nachdem sie die Vorfahren bis zum zehnten der Reihe nach als Somatrinker aufgezählt haben (*anvākhyāya*)". Wegen ihrer Wichtigkeit füge ich Baudhāyana's Darstellung bei (XII. 18: 113. 15): „Man begiebt sich zum Morgendienst in das Sadas; an dessen östlicher Türöffnung stehen der Sūta und der Grāmaṇī, an der westlichen der Kṣattṛ und der Saṃgrahītṛ. Sie fragen die hineintretenden: „Wer ist deine Mutter, wer deine Grossmutter?" Denjenigen, der (sie) bis zur zehnten (Ahnfrau) fertig bringt (d.h. der zehn Ahnfrauen herzählen kann), den lässt man hindurch. Wer es nicht fertig bringt, den stösst man mit einem langen Bambusstabe zurück. Wer sagt: „Eine Vaiśya ist meine Mutter", oder „Sāvitrī (ist meine Mutter)", auch d e n lässt man hindurch, indem man erwägt: „Die Vaiśyas sind die Hüter der Heirat". Hier ist manches Dunkel. Hat man z. B. bei Sāvitrī an den Savitṛvers zu denken, der für das Upanayana so vielbedeutend ist?

6. Wenn die Zeit da ist, die Dakṣiṇās zu geben [1], so gibt er dem Adhvaryu zwei goldne [2] Spiegel, dem Udgātṛ den goldnen Kranz, dem Hotṛ die Goldplatte, dem Prastotṛ und Pratihartṛ ein Ross, dem Brahman zwölf vierjährige Kühe, dem Maitrāvaruṇa eine unfruchtbare Kuh, dem Brāhmaṇācchaṃsin einen Stier, dem Neṣṭṛ und Potṛ jedem ein Kleid,

dem Acchāvāka einen mit Gerste beladenen Einspänner, dem Āgnīdhra einen Zugochsen[3].

[1] Vgl. XIII. 5. 1. [2] Dies beruht auf ŚBr. V. 4. 5. 22. [3] Alles weitere nach TS. I. 8. 18. 1.

7. Nach der Überlieferung einiger gibt er dem Unnetṛ eine „*vehāyamānā*" Kuh, dem Grāvastut einen Stier, dem Subrahmaṇya einen Ziegenbock; es ist dem Neṣṭṛ ein Zugochs, dem Āgnīdhra ein anderer zu geben, dem Acchāvāka ein mit Gerste beladener Einspänner[1].

[1] Die Quelle ist wahrscheinlich das noch nicht aufgefundene Brāhmaṇa der Kaṭhas. Die Bedeutung von *vehāyamānā* ist unbekannt. Zum Teil ist die Vorschrift auch im Pañc. br. XVIII. 9. 19 und MS. IV. 4. 8: 59. 7—8 enthalten. Hir. lautet: *ukṣāṇaṃ grāvastute vehāyanā* (so!) *ivonnetre bastaṃ subrahmaṇyāya*.

8. Mit der „Hinwegopferung der Himmelsgegenden" bricht er auf[1].

[1] D.h. zu der Verrichtung dieser Iṣṭi, welche das Gegenstück zu der „Ersteigung der Himmelsgegenden" (XVIII. 14. 17 fg.) ist, siedelt er auf einem neuen Opferplatz an.

9. Sie umfasst laut der Überlieferung die folgenden fünf Opfergaben: einen achtschüsseligen Agnikuchen, einen elfschüsseligen Indrakuchen, einen Caru für die Allgötter, ein Quarkgericht für die Maruts, einen Caru für Bṛhaspati[1].

[1] Nach TS. I. 8. 19. 1.

10. Dieses Opfer werde von einem Brahmanen, einem Kṣatriya oder einem Vaiśya verrichtet, der nach Ansehen begierig ist[1].

[1] Beruht vielleicht auf einem verlorenen Kaṭhabrāhmaṇa, vgl. TBr. I. 8. 3. 1: *yajamānam eva tejasā samardhayati*. Nach MS. IV. 4. 9: 60. 10 wird die Iṣṭi von einem verrichtet, der Speise zu erhalten wünscht.

11. Wenn ein Brāhmaṇa es verrichtet, so stelle er den Bṛhaspaticaru, wenn ein Kṣatriya, den Indrakuchen, wenn ein Vaiśya, den Allgöttercaru in die Mitte (der anderen auf die Vedi) und beschmalze diesen mittleren nach jeder Opferspende[1].

[1] Die Vorschrift beruht auf TBr. I. 8. 3. 1 und MS. IV. 4. 9: 60. 11 fgg.

12, 13. Am Nachmittag[1] verrichte er ein zwei Opfertiere umfassendes Tieropfer: er opfert eine fur Aditi bestimmte, mit Zäpfchen an der Wamme versehene, trächtige Ziege und eine für die Maruts bestimmte, gesprenkelte, vierjährige Kuh[2].

[1] So nur Āp.; nach Baudh. fällt dieses Tieropfer noch auf denselben Tag, nach Hir. *śvo bhūte*. [2] Beruht auf TS. I. 8. 19. 1, TBr. I. 8. 3. 2.

14, 15. Laut lässt er den Āgnidhra zum Opfer der Aditiziege sein: „Es sei, er höre" hersagen, leise geht er mit der Marutkuh vor[1], (d.h.:) er

sagt jedesmal leise seine Aufforderung an den Āgnīdhra: „Mache ihn hören", und dieser sagt leise seinen Gegenruf: „Es sei, er höre".

[1] Aus TBr. I. 8. 3. 2: Aditi, die Erde, steht dem Reiche, dem König gleich, die Maruts stehen den Untertanen gleich; dadurch übertönt der König die Untertanen.

16. Am folgenden Tage[1] bringt er die dreiteilige zu dem zuverlässigen Boten in Beziehung stehenden Opfergabe dar: einen zwölfschüsseligen Opferkuchen für Pūṣan und die Aśvins, einen für den Wahres redenden Sarasvat bestimmten Caru, einen zwölfschüsseligen für Savitṛ von richtigem Geheisse bestimmten Opferkuchen[2].

[1] Nach Baudh. an demselben Tage. [2] Beruht auf TS. I. 8. 19. 1, TBr. I. 8. 3. 3—4.

17. Der Opferlohn hierbei ist ein Bogen mit drei Pfeilen und ein trockner Schlauch[1].

[1] So TS. l. c. und TBr. I. 8. 3. 4. Näheres hierüber fehlt.

XVIII. 22.

1. Nach einigen ist der Opferlohn ein Stab und zwei schweinslederne Schuhe[1].

[1] Nach MS. II. 6. 13 am Ende, ein Stab, zwei Schuhe, ein trockner Schlauch; ebenso, und der Bogen mit drei Pfeilen nach Kāṭh. XV. 9: 216. 6.

2. Oder, entweder der Stab oder der trockne Schlauch oder zwei alte Schuhe[1].

[1] Die Quelle ist unbekannt.

3. Nachdem er sich über diesen Gegenständen gebadet hat[1], schickt er sie den mit ihm rivalisierenden Fürsten zu[2].

[1] Ich halte die Lesart *abhyavasnāya* für richtig. Die Handlung (nur bei Āp.) ist von ihm, aber zu Unrecht, wahrscheinlich aus der in Sūtra 4 erwähnten Formel erschlossen. Tālav. umschreibt: *rājā snānam kṛtvā dakṣiṇādravyāṇi hastastham* (so!) *kṛtvā*. Danach soll der König sich baden, diese Dakṣiṇās in der Hand haltend. [2] TBr. I. 8. 3. 4 hat nur (noch vor der Erwähnung der Dakṣiṇās, XVIII. 21. 17 fgg.): „Er schickt Boten hin; diese dienen um bekannt zu werden: er macht, dass er bekannt wird". MS. IV. 4. 9 am Ende: „Durch das Wort (d.h. durch Sarasvatī, welcher in dem Trihavis geopfert ist) sendet er die Wahrheit". Baudh.: „Diesen (d.h. den Bogen und den Schlauch) schickt er den Gegenkönigen hin; wer ihn annimmt, von dem weiss er: „er ist mein Freund"; wer ihn nicht annimmt, von dem weiss er: „er ist mein Feind". Mān. śrs.: „Er schickt (die Gegenstände) einem benachbarten Könige zu".

4. Er meldet ihm (durch den Boten): „Ich bin gesalbt worden, ich bin König geworden"[1].

[1] Nach MS. l. c. (wo *abhūvam* herzustellen ist). Nach Tālav. werden darauf die zurückgebrachten Dakṣiṇās den Ṛtvijs geschenkt.

5. Am Nachmittage (desselben Tages) bringt er die ersten sechs „Opfergaben der Gespanne" dar: einen achtschüsseligen Agnikuchen, einen Caru für Soma, einen zwölfschüsseligen Savitṛkuchen, einen Caru für Bṛhaspati, einen achtschüsseligen Tvaṣṭṛkuchen und einen zwölfschüsseligen für Agni vaiśvānara bestimmten Opferkuchen.

6. Opferlohn ist der rechte der beiden Zugochsen, die das Gestell des Kriegswagens ziehen.

7. Am folgenden Morgen bringt er die letzten sechs „Opfergaben der Gespanne" dar: einen Caru für Sarasvatī, einen für Pūṣan, einen für Mitra, einen für Varuṇa, einen für Kṣetrapati, einen für Aditi.

8. Opferlohn ist der linke der beiden Zugochsen, die das Gestell des Kriegswagens ziehen [1].

[1] Bem. zu Sūtra 5—8. Alles beruht auf TS. I. 8. 20. 1 und TBr. I. 8. 4. — Die eine Auffassung ist, dass die zwölf Prayujām havis sich über ein Jahr erstrecken (d.h. dass in jedem Monate eins dargebracht wird), und zwar über das Jahr, das (vgl. XVIII. 12. 1) mit der Salbungsfeier anfängt und mit dem Daśapeya schliesst. Darüber sagt das TBr.: „Er bringt den achtschüsseligen Opferkuchen für Agni dar: deshalb pflegen die Kurupañcālas in Śiśira (im Vorfrühling) nach Osten auszuziehen; den Caru für Soma: deshalb pflegen sie den Frühling hindurch an verschiedenen Orten anzusiedeln und (dort Mensch und Tier) zu füttern; den zwölfschüsseligen Opferkuchen für Savitṛ: deshalb bekommen sie vor der (Zeit der Reife der) Gerste durch Savitṛ (diese) in ihre Gewalt; den Caru für Bṛhaspati: nachdem sie die Gerste durch Savitṛ in ihre Gewalt bekommen haben, nehmen sie sie durch das Brahman an sich; den achtschüsseligen Opferkuchen für Tvaṣṭṛ: dadurch sichern sie sich das Geschlecht ihrer Nachkommenschaft; den zwölfschüsseligen Opferkuchen für Vaiśvānara: deshalb kehren die Kurupañcālas im Spätsommer zurück (gehen westwärts); den Caru für Sarasvatī: deshalb erklingen in der ersten Regenzeit alle Stimmen (der Vögel u.s.w.); durch den für Pūṣan bestimmten Caru siedeln sie an verschiedenen Orten an; durch den für Mitra bestimmten Caru bepflügen sie (die Felder); durch den für Varuṇa bestimmten Caru sitzen sie gesondert (?); durch den für Kṣetrapati bestimmten Caru lassen sie (die Feldfrüchte) reifen; durch den für Aditi bestimmten sammeln sie sie ein". Schliesslich erklärt sich der Verfasser des Brāhmaṇa, weil man nicht weiss, ob man das Jahr überleben wird, für die über zwei Tage sich erstreckende Darbringung der zwölf Opfergaben.

9. Nachdem er dann ein Jahr hindurch täglich abends und morgens das Agnihotra dargebracht hat [1], hält er die Haarschurfeier ab, welche in einem übernächtigen Somaopfer besteht [2].

[1] Beruht auf MS. IV. 4. 9; 61. 4 („zur Kontinuität"). [2] Dass der Keśavapanīya ein Atirātra ist, wird ausdrücklich in Jaim. br. und ŚBr. V. 5. 3. 5 gesagt. Dieser Somatag heisst auch Pratīcīnastoma (TBr. I. 8. 8. 5), weil die Verszahl, auf welcher die Stotras abgesungen werden, hier zurückgewandt ist, d.h. die umgekehrte Reihenfolge hat: 21 beim Morgendienste, 17 beim Mittagsdienste, 15 beim Nachmittagsdienste. Dieses Verfahren beabsichtigt, den Yajamāna

diesen irdischen Raum wieder erreichen zu lassen, nachdem er durch das Betreten der Diśas (XVIII. 14. 17) sozusagen den Svarga erreicht hatte. — Āp. betrachtet offenbar als impliziert, dass der König dieses ganze Jahr hindurch sich das Haar nicht scheren lässt. Jaim. br. II. 205: „Nachdem er aus dem Abschlussbade herausgestiegen ist, schert er sich den Bart, nicht das Haupthaar: das Haupt ist das Ansehen (d.h. der ansehnlichste Teil des Körpers); zum Haupte desjenigen, der sich hat zum König salben lassen, geht das Ansehen. Wenn er vor Ablauf des Jahres sich das Haupthaar scheren liesse, so würde er sich das Ansehen, nicht das Haupthaar scheren (kürzen) lassen" u.s.w.

10, 11. Die Sprüche, welche anfangen: „Die Haarigen (auch: „die mit Lichtstrahlen Versehenen"), die als erste sich bei einer (sakralen) Sitzung beteiligten"[1], sind die die Haarschur erwähnenden Verse. Mit denjenigen von diesen Sprüchen, an deren Anfang die Erwähnung der Schur gemacht wird, lässt er sich zu Anfang, mit denjenigen, an deren Schlusse die Erwähnung der Schur gemacht wird, zum Schlusse das Haar scheren[2].

[1] TBr. II. 7. 17. [2] Zum Zeitpunkt, der mit X. 5. 8 übereinstimmt, lässt er sich mit den ersten vier, zum Zeitpunkt, der mit XIV. 23. 16 übereinstimmt, mit den letzten vier Versen scheren. Nicht deutlich sind die Worte *ādi-* und *antapravāda*, die auch Hir. hat.

12. Unmittelbar darauf verrichtet er die zweitägige Somafeier der Aufleuchtung.

13. Der erste Tag ist ein Agniṣṭoma, der zweite eine übernächtige Feier.

14. Die erste Feier fällt auf den Vollmondstag, die zweite auf die Vyaṣṭakā,

15. oder die erste auf den Neumondstag, die zweite auf den Tag, an welchem der Mond sichtbar wird,

16. oder sie fallen auf zwei günstige Tage in der dunklen (d.h. abnehmenden) Monatshälfte[1].

[1] Bem. zu Sūtra 12—16. Alles beruht auf TBr. I. 8. 10. 1, vgl. Pañc. br. XVIII. 11. 9. — Vyaṣṭakā sind die ersten drei Tage der dunklen Monatshälfte, nach Lāṭy IX. 3. 8.

17. Am ersten Tage opfert man (nach dem Ekādaśinaritus[1]) fünf, am zweiten Tage sechs (von den elf Opfertieren)[2].

[1] Vgl. XIV. 5. [2] Diese Vorschrift nur in Āp.

18. Dann erfolgt die „Festhaltung der Herrschaft" genannte, drei Stomas umfassende Agniṣṭomafeier[1], die in fünf Tagen zum Abschluss kommt[2].

[1] Dass ein Agniṣṭoma zum Schlusse stattfindet, beruht auf TBr. I. 8. 10. 3, dass dieser *triṣṭoma* ist, auf Jaim. br. II. 207. Der Name lautet gewöhnlich Kṣatrasya dhṛtiḥ, z.B. Śāṅkh. XV. 16. 8. [2] Sie umfasst also einen Dīkṣātag und drei Upasadtage, am 5. Tage findet die Kelterung (das eigentliche Somaopfer) statt. Der Schlusssoma ist also der Eingangsfeier gleich: XVIII. 8. 3.

19. Diese Feier bildet den Schluss.

20. Damit ist die Darstellung der Königsweihe zu Ende geführt.

21. Wenn er diese verrichtet hat, halte er die Sautrāmaṇīfeier [1], oder er opfere dem Mitra und Varuṇa ein Quarkgericht.

[1] Vgl. MS. II. 4. 1: 38. 16. — Dies ist die Absicht des Verfassers von TS. und TBr. In der TS. folgen die Mantras zur Sautrāmaṇī unmittelbar nach dem Rājasūya, im TBr. wird die Darstellung vor dem Rājasūya eingefügt.

22. Alle Somafeiern beim Rājasūya haben einen gesonderten Avabhṛtha, mit Ausnahme des ersten Tages des zweitägigen Somaopfers [1].

[1] D. h. des Dvyuṣṭidvirātra, Sūtra 12.

Neunzehntes Buch

Die Sautrāmaṇī

Übersicht

Es gibt zwei Arten von Sautrāmaṇī: die Caraka- und die Kaukilīsautrāmaṇī. Der Name der ersten ist, da das Wort Caraka die Anhänger des Schwarzen Yajurveda bezeichnet, nur begreiflich, wenn man sich diesen Namen als gegeben von den Anhängern des Weissen Yajurveda denkt. Die von Āpastamba zuerst behandelte, die Carakasautrāmaṇī, ist mitunter diejenige Art, welche immer nach einer Weihung zum Fürsten, einem Abhiṣeka, begangen werden soll, vgl. XIX. 4. 13, während die Kaukilī immer von andern Begehungen unabhängig ist.

1. Carakasautr¯maṇī

Die Bereitung der Surā, XIX. 1. 1—10.

Vorbereitendes, XIX. 1. 11—17.

Opfer von drei (ev. vier) Tieren (nl. von deren Netzhäuten) XIX. 1. 11—2. 7.

Schöpfen der Surā, XIX. 2. 7—14.

Die anlässlich des Tieropfers darzubringenden Puroḍāśas, XIX. 2. 15.

Die Surāspenden, XIX. 2. 16 — 3. 2.

Das Verfahren mit dem Surāreste, XIX. 3. 3 — 4. 2.

Die Hauptspenden und der Schluss des Tieropfers, XIX. 4. 3—6.

Der Avabhṛtha der Sautrāmaṇi, XIX. 4. 6—10.

2. Kaukilīsautrāmaṇī

Opfer eines Stieres für Indra und eines Caru für Aditi, XIX. 5. 4 — 6.

Bereitung der Surā, XIX. 5. 7 — 6. 5.
Vorbereitendes, XIX. 6. 6 — 8.
Schöpfen der Milch- und Surāschoppen, XIX. 6. 9 — 7. 7.
Opfer von drei Tieren, XIX. 8. 1—5 (nl. von deren Netzhäuten).
Darbringung der Milch- und Surāspenden, XIX. 8. 7 — 13.
Spenden an die Väter des Opferveranstalters, XIX. 8. 14 — 9. 1.
Die Hauptspenden und der Schluss des Tieropfers, XIX. 9. 2 — 9 (10. 2, 11. 6).
Salbung u.s.w. des Opferveranstalters, XIX. 9. 10 — 10. 2.
Der Avabhṛtha, XIX. 10. 3—5 (Piṇḍapitṛyajña, XIX. 10. 7).
Opfer eines Stieres für Indra und eines Caru für Aditi, XIX. 10. 8—12.

Die Carakasautrāmaṇī

XIX. 1.

1. Nachdem er drei Tage vorher von einem Eunuchen für Blei junge Triebe von Gerste [1] gekauft [2] und diese in einem leinenen Gewand eingewickelt hingelegt hat [3], beginnt er [4] die Sautrāmaṇīzeremonie.

[1] Nach Bhavasvāmin zu Baudh. ist *śaṣpāṇi* mit *yavavirūdhāḥ* (gekeinte Gerste?) gleichwertig. [2] Beruht auf TBr. I. 8. 5. 3: Er kauft von einem Eunuchen für Blei, weil der Eunuch weder Mann noch Weib, und das Blei weder Eisen noch Gold ist. So wird eine Harmonie mit der Sautrāmaṇīzeremonie erreicht, welche weder ein Soma- noch ein Surāopfer, sondern ein Mittelding ist. [3] Damit die Substanz nicht austrockne, nach Tālav. [4] Und zwar findet, nach derselben Autorität, der Kauf am 9. Tage vor Vollmond statt.

2. Der Ritus ist der des selbständigen Tieropfers [1].

[1] Also wie in Buch VII beschrieben.

3. Nachdem er [1] den Feuern Brennholz zugelegt, den Wisch verfertigt und die Feuer umstreut hat, unternimmt er die Handlungen, deren erste das Waschen der Hände ist [2].

[1] Nach Tālav. am 12. Tage vor Vollmond. [2] Vgl. Bem. zu VIII. 9. 13.

4. Er stellt die Opfergeräte nach Bedürfnis hin: anstatt der Schüsselchen einen irdenen Topf [1].

[1] Vgl. Bem. zu VIII. 9. 14.

5. Wenn die Zeit zum Ausstreuen gekommen ist [1], schüttet er eine tüchtige Quantität Reis für die Aśvins, Sarasvatī und Indra den Beschütter (*sutrāman*) aus [2].

[1] S. I. 17. 12. [2] Für diese drei Gottheiten, weil derjenige, der den Rājasūya verrichtet hat, sozusagen an Kraft abnimmt, da er einen Feind überwältigt hat. Die Aśvins treten auf, weil sie Heilung bringen, Sarasvatī, weil sie „das Wort" ist, und dadurch Heilung bringt, Indra endlich, weil er dadurch Indra (d. h. Mut und Kraft) auf seine Seite bekommt, vgl. TBr. I. 8. 5. 6.

6. Die Art und Weise, wie ein Caru behandelt wird, ist erklärt [1].

[1] Nl. in VIII. 10. 2 fgg.

7. Nachdem er diesen Caru gargekocht hat, stellt er in einer Grube, die vor dem Gārhapatya gegraben worden ist, die Surā her, in der Weise, wie dies bei der Surā zu geschehen pflegt.

8. Die Surā ist Parisrut [1].

[1] Bem. zu Sūtra 7—8. Anscheinend deutet Āp. auf das erst später, XIX. 5. 7 — 6. 5 erwähnte Verfahren hin, vgl. auch oben, XVIII. 1. 9. — Dass die Sthālī mit dem Reis in das Loch gestellt wird, sagt ausdrücklich Vaikh. Ich zitiere hier den Kommentar des Dhūrtasvāmin: *tasminn avaṭe sthālyām eva surāsaṃdhānam; tasyām udakaṃ kiṇvaṃ ca śucivac ca surāsaṃdhānam āhuḥ sūtrakārās, tac ca nāśuciḥ kṣipyate alpaṃ havir mahatī ca sthālī kriyate, yathā parisrut svacchā surā bhavati tathopāyaḥ kriyate.*

9. Mit der Formel: „Dich, die Süsse, die Scharfe, die Unsterbliche (das Nektar), vermische ich mit dem Süssen, Scharfen, Unsterblichen (Nektar): mit dem Soma. Du bist Soma; werde gar für die Aśvins, werde gar für Sarasvatī, werde gar für Indra den Beschützer" [1] vermischt er die Surā mit den Gerstentrieben [2].

[1] TS. I. 8. 21. a. [2] Die Handlung beruht wohl auf ŚBr. V. 5. 4. 20 (vgl. XII. 7. 3. 5), wo es heisst, dass er mit dieser Formel *parisrutaṃ saṃdadhāti*. Nach Talāv. wird in die den Reis enthaltende Sthālī Wasser gegossen und Hefe (*kiṇva*) hineingelegt.

10. Drei Tage lang bleibt dieses Gemisch stehen [1].

[1] Beruht auf TBr. I. 8. 5. 4.

11. Er haut einen einzigen Opferpfahl [1].

[1] Obschon es an diesem Tage (dem 15., nach Talāv.) drei Opfertiere gibt (XIX. 2. 1). Die Vorschrift gründet sich auf TBr. I. 8. 6. 1.

12, 13. Er verfertigt nicht einen Wisch, sondern wendet, wenn er einen braucht, den vorher verfertigten [1] an.

[1] S. Sūtra 3 oben.

14. „Er verrichte die Sautrāmaṇīzeremonie in dem dritten Teil der Vedi des Somaopfers", so wird in der heiligen Überlieferung gelehrt [1].

[1] Vgl. Āp. śulbasūtra V. 8 (Burk in Z. D. M. G. LVI, S. 342, wo das Nähere zu finden ist). Hir. liest: *saumikyās tṛtīyamātrīṃ vediṃ karoti*, ohne *iti vijñāyate*. — Statt *yajata iti* ist in Āp. *yajeteti* zu lesen, so hat auch Talāv. — Die Śruti ist aus älteren Texten nicht nachweisbar.

15. Während vom Adhvaryu der Hochaltar verfertigt wird, macht der Pratiprasthātṛ aus Schutt, den er aus der Grube (dem Cātvāla) holt, südlich vom Hochaltar [2] einen Erdaufwurf (Khara) (in dessen Feuer die Surāschoppen dargebracht werden sollen), und vor dem Dakṣiṇāgni einen zweiten Khara [3], zum Hinsetzen der Surāschoppen.

[1] Vgl. VII. 3. 10 fgg. [2] Beruht auf ŚBr. V. 5. 4. 21. [3] Zu diesem Khara vgl. Sūtra 18.

16. Während vom Adhvaryu das Feuer nach vorne (d.h. auf den Hochaltar) gebracht wird, entnimmt der Pratiprasthātṛ dem Dakṣiṇāgni ein brennendes Scheit, legt dies auf den südlich vom Hochaltar befindlichen Erdaufwurf und legt Brennholz hinzu [1].

[1] Die Vorschrift beruht dem Inhalt nach auf ŚBr. l. c. In dieses Feuer soll die Surā geopfert werden (MS. II. 3. 9: 37. 13).

17. Wenn die Zeit gekommen ist, die Opfergeräte zusammenzusetzen [1], stellt er für die Aśvins, Sarasvatī und Indra sutrāman drei Gefässe [2] fertig, und ausserdem einen grossen Topf [3], eine Haarseihe [4], eine Adlerfeder [5], und die zum Mischen zu verwendenden Gegenstände [6].

[1] Vgl. VII. 8. 2. [2] Nach Hir. und Vaikh. *ūrdhvapātrāṇi* (vgl. XII. 1. 4) von Vikankataholz; sie sind für die Surāschoppen bestimmt (XIX. 2. 7 fgg.). [3] Er ist nach Tālav. trogähnlich oder rund: *droṇakalaśākṛti parimaṇḍalaṃ vā*. Er dient, wie es scheint, zur Läuterung der Surā (Sūtra 18). Vor dem Worte „Topf" (*śatam*) fügt die Hs. T (d.h. Tübingen M. a. 1. 317) noch *śatātṛṇṇām* ein: einen grossen, mit hundert Löchern versehenen irdenen Topf, vgl. XIX. 3. 6. [4] *vālasrāva* auch bei Hir. und Vaikh. Dazu Dhūrtasvāmin: *vālasrāvo vālamayaṃ pavitraṃ surāgālanārthaṃ śucibhir vālaiḥ kṛtaṃ govālādibhiḥ.* Zum Zweck vgl. Sūtra 18. [5] *śyenasya puccham* nach Dhūrt. und Talāv.; zu dessen Zweck vgl. XIX. 2. 12. [6] Statt *śrapaṇāni* ist *śrayaṇāni* zu lesen (vgl. XIX. 7. 7) zum Zeitwort *śrīṇāti*, eig. „stärken", dann „mischen". — Vgl. XIX. 2. 10.

18. Nachdem er die Handlungen verrichtet hat, die dem Herbeitreiben der Opfertiere vorangehen [1] nimmt er die Surā heraus [2] (giesst sie in den grossen Topf, den Sata, über), stellt diesen auf das Haupt eines Brahmanen [3] oder auf den Erdaufwurf [4] und läutert [5] die Surā vermittelst der Haarseihe mit der Formel: „Es soll dir die Tochter der Sonne den Parisrut, den Soma, vermittelst der ewigen Seihe läutern" [6].

[1] Also von VII. 8. 6. bis VII. 11. [2] *udbhidya*, technischer Ausdruck? Auch bei Hir. und Vaikh. [3] Beruht auf MS. II. 3. 9: 37. 3 oder Kāṭh. XII. 11: 173. 10. [4] Vgl. XIX. 1. 15. [5] TBr. I. 8. 5. 5, wo nur *pavitreṇa punāti*. [6] TS. I. 8. 21. b.

19. Wenn es sich um einen Opferveranstalter handelt, der Soma erbrochen hat, fügt er der oberen Formel diesen Vers an: „Nach vorne ist der Soma hindurchgelaufen, der getreue Freund des Indra. Der Wind ist durch den Reiniger geläutert"; wenn um einen, den der Soma durchpurgiert hat, dann mit der Variante: „Nach hinten ist der Soma hindurchgelaufen" [1].

[1] Āp. verwendet hier, statt TS. I. 8. 21. c, die für die Kaukilī bestimmten Verse TBr. II. 6. 1. 2—3, vgl. unten, XIX. 6. 12; dass der Vers für einen *atipavita* gilt, beruht auf TBr. I. 8. 5. 5, das Übrige auf ŚBr. XII. 7. 3. 9—10.

20. Nachdem er die gereinigte Surā an die betreffende Stelle (d. h. entweder auf das Haupt des Brahmanen oder auf den Khara) hingestellt hat, treibt er die Opfertiere an den einen Opferpfahl:

XIX. 2.

1. einen grauen, für die Aśvins bestimmten Ziegenbock, einen für Sarasvatī bestimmten Widder, und einen für Indra bestimmten Stier [1] oder Schafbock [2].

[1] So nach TS. I. 8. 21. c und TBr. I. 8. 5. 6. [2] Diese Alternative beruht auf Kāṭh. XII. 12: 174. 3.

2. An vierter Stelle kommt für einen, der Soma erbrochen oder purgiert hat, ein für Bṛhaspati bestimmter Bock hinzu.

[1] Mit *bārhaspatyaṃ* fängt Sūtra 2 an, vgl. TBr. I. 8. 6. 4, Baudh. XVII. 35: 313. 12.

3. Wenn die Netzhäute geopfert sind, schenkt er (nl. der Opferveranstalter den beim Tieropfer beteiligten Opferpriestern) eine goldne Platte (*niṣka*) [1], einen Stier [1] und eine dahineilende Stute [2].

[1] Die Quelle dieser Dakṣiṇās ist mir unbekannt. [2] Weil nicht nur Hir. sondern auch die Tübinger Hs. des Āp. *satvarīṃ* lesen, vermute ich, dass *sṛtvarīṃ* das Ursprüngliche ist, und so hat Vaikh. Dann beruht diese Angabe auf MS. II. 4. 2: 39. 5 (vgl. Kāṭh. XII. 11: 174. 1): „Eine zu kaufende (*kārya* = *kreya*) Stute ist die Dakṣiṇā, denn dahineilend (flüssig), so zu sagen, ist diese (Surā), und dahineilend (d.h. zu ihrem Fohlen zurücklaufend) ist diese (Stute)".

4. Damit bezeichnet man eine (Stute), die hinten dem verloren gegangenen (Fohlen) hergeht [1].

[1] Oder steckt, nach Āpastamba's Auffassung, die Bedeutung: „erst verloren und dann zurückgekehrt" in dem Worte? Dhūrt. und Talāv.: *naṣṭā punar āgatā*.

5. Opferlohn ist eine Stute mit ihrem Fohlen [1].

[1] TS. I. 8. 21. h hat nur: „Opferlohn ist eine Stute". Die oben gegebene Übersetzung von *anuśiśu* beruht auf Kāty. XIX. 4. 5 (Schol.) und Śrautapadārthanirvacana, S. 212. An und für sich könnte *vaḍabā anuśiśuḥ* auch eine Stute bedeuten, die ihrem Fohlen nachgeht; in diesem Falle wäre dieselbe Dakṣiṇā wie in Sūtra 3—4 gemeint, und wäre Āpastamba's Darstellung pleonastisch. Hir. hat nur: *rukmam ṛṣabhaṃ satvarīṃ ca vaḍabāṃ dakṣiṇāṃ dadāti*, Vaikh.: *rukmam ṛṣabhaṃ sṛtvarī vaḍabā dakṣiṇā*.

6. Zwei metallne Platten: eine goldne und eine silberne im Gewichte von hundert Mānas, nach einigen [1].

[1] Wer diese „einigen" sind, ist unbekannt.

7. Nachdem sie sich am Cātvāla gereinigt haben [1], schöpft man am hinteren Khara [2] die Surāschoppen.

[1] Wie VII. 21. 6. [2] Vgl. XIX. 1. 15. Hier war nach XIX. 1. 18 und 20 der Sata mit der Surā hingestellt worden.

8. Für alle Surāschoppen gilt der eine Vers: „Wie die Besitzer von Gerste" u.s.w.[1] als „Vorleuchte"[2], für alle gilt ein und derselbe Einladungsvers[3], eine und dieselbe Aufforderung, ein und derselbe Opfervers[4].

[1] TS. I. 8. 21. d (vgl. IX. 18. 14). [2] So heisst der Vers, der der Formel: *upayāmagṛhīto 'si* u.s.w. unmittelbar vorangeht. [3] Die Puro'nuvākyā, den Praiṣa und die Yājyā gibt ŚBr. V. 5. 4. 25—26. [4] TBr. I. 8. 5. 6 hat nur: „Er schöpft mit einem Verse", MS. II. 3. 9: 37. 9: „Es gibt eine Vorleuchte, einen Opfervers". Das Übrige beruht auf ŚBr. V. 5. 4. 23 (24).

9. Der Adhvaryu schöpft (unmittelbar nachdem er die „Vorleuchte" hergesagt hat) den für die Aśvins bestimmten Schoppen mit der Formel: „Mit einer Unterlage geschöpft bist du: dich (o Surā), die unversehrte[1], schöpfe ich mit Unversehrtem, den beiden Aśvins genehm"[2]. Der Pratiprasthātṛ oder der Āgnīdhra schöpft den für Sarasvatī bestimmten Schoppen mit derselben Formel, indem er die Worte: „den Aśvins" durch „der Sarasvatī"[2] ersetzt, der Brahman oder der Opferveranstalter den für Indra bestimmten Schoppen, indem er: „dem Indra"[2] sagt[3].

[1] Die überlieferte Lesart *acchidrām* ist beizubehalten. [2] Die Formeln aus Kāṭh. XII. 9: 171. 17 (wo *juṣṭam* zu lesen) oder MS. II. 3. 8: 36. 5. [3] Dass die drei Surāschoppen jeder von einem anderen Priester geschöpft werden, dürfte auf Kāṭh. XII. 10: 173. 8 oder MS. l.c. S. 37. 6 gegründet sein.

10. Er (d.h. der jedesmal Schöpfende) stärkt (d.h. vermischt) den für die Aśvins bestimmten Schoppen mit zerstampften Beeren der Kuvala und Haaren eines Löwen, den für Sarasvatī bestimmten mit zerstampften Beeren des Badara und Haaren eines Tigers, den für Indra bestimmten mit zerstampften Beeren der Karkandhu und Haaren eines Wolfes[1].

[1] Alles beruht auf TBr. I. 8. 5. 1—2 (diese Dinge waren ja von Indra, nachdem er die Fürstenweihung unternommen hatte, erbrochen worden), der Wortlaut eher auf MS. II. 3. 9: 37. 3. Die *k(u)vala*, *badara* und *karkandhu* sind Species der Zizyphus Jujuba. Ich füge die merkwürdigen Erläuterungen des Tālav. bei: *kvalaṃ śūrair, badaram drivana, karkandhuḥ nuḍari drāviḍabhāṣayā; siṃhaḥ prasiddhaḥ, śārdūlāṃyuṣi, vṛkaḥ maiṇūyi.*

11. Wenn er diese Haare nicht zur Hand hat, so denke während des Schöpfens der Adhvaryu an zwei Löwen, der Pratiprasthātṛ an zwei Tiger, der Opferveranstalter an zwei Wölfe[1].

[1] Alles beruht auf MS. oder Kāṭh.; „zwei", weil diese Tiere aus den zwei Nasenlöchern, aus den zwei Augen, aus den zwei Ohren des Indra hervorkamen. Nach Mān. śrs. V. 2. 4. 28 denkt der Adhvaryu: „Es soll zu diesem das Ansehen zweier Löwen kommen", der Pratipr. dasselbe, aber: „zweier Tiger", der Yajamāna: „Es soll zu mir das Ansehen zweier Wölfe kommen".

12. Nachdem er (nl. der jedesmal Schöpfende) die Gefässe mit der Adlerfeder rings abgewischt hat[1], stellt er die Schoppen mit der Formel:

„Dies ist deine Geburtsstätte", nach der Gottheit sie variierend [2], je an ihre Stelle [3].

[1] Die Brāhmaṇaquelle ist mir unbekannt. [2] Also z. B. den 1. Schoppen mit: „Dies ist deine Geburtsstätte; für die Aśvins (stelle ich) dich (hin)". [3] Vgl. XIX. 1. 20.

13. Die Schoppen dürfen, statt aus Surā, auch aus Milch bestehen [1].

[1] So nur noch Vaikh.: „oder aber er schöpft Milchschoppen, nicht Surāschoppen". Die Quelle ist mir unbekannt. In der Kaukilīsautrāmaṇī kommen neben den Surāgrahas auch Payograhas vor (unten, XIX. 6. 14 und ŚBr. XII. 7. 3. 13).

14. Es ist auch erlaubt, die Surāschoppen zu schöpfen unmittelbar nachdem das für das Tieropfer benötigte Schmalz geschöpft ist [1].

[1] Also nach der Handlung von VII. 9. 1—6 (1. Hälfte).

15. Darauf (d. h. nachdem die Surāschoppen hingestellt sind) bereitet er die Opferkuchen zu. Nachdem er den, anlässlich des für Bṛhaspati bestimmten Opfertieres darzubringenden, Tieropferkuchen zubereitet hat [1], bereitet er die drei Kuchen: den elfschüsseligen Indrakuchen, den zwölfschüsseligen Savitṛkuchen und den zehnschüsseligen Varuṇakuchen zu.

[1] Der eventuell auftritt (XIX. 2. 2). Nur zu diesem Tieropfer gibt es einen Paśupuroḍāśa nach dem Brāhmaṇa (TBr. I. 8. 6. 4), weil man für diese Gottheit, nl. für Bṛhaspati, nicht einen Surāschoppen schöpft. Die drei Puroḍāśas, welche auf TS. I. 8. 21. f beruhen, ersetzen gewissermassen die anderen Paśupuroḍāśas. Vgl. TBr. I. 8. 6. 2—3: „Verschiedenen Gottheiten sind die Opfertiere und die Opferkuchen gewidmet . . . Für Indra bestimmt ist das letzte Opfertier, für Indra bestimmt der erste Opferkuchen. Er bringt dadurch den zweifachen Mut, nach e i n e r Seite gewandt, an." — Im Texte des Āp. gehört das Wort *trīn* noch zu Sūtra 15.

16. Nachdem er diese Opferkuchen auf die Vedi hingelegt hat, wird von denselben Personen mit den Schoppen vorgegangen (d. h. wird daraus libiert) von denen sie geschöpft waren [1].

[1] Also der Adhvaryu libiert aus dem Aśvin-, der Pratiprasthātṛ aus dem Sarasvatī-, der Opferveranstalter aus dem Indraschoppen, vgl. Sūtra 9 und 11. Die Surā wird in das südliche Feuer (XIX. 1. 16.) geopfert. — Die Sätze sind von Garbe irrig getrennt.

17. Der Adhvaryu erteilt die Befehle.

18. Die beiden Befehle (an den Maitrāvaruṇa) lauten: „Für die Aśvins, für Sarasvatī, für Indra sutrāman sage den Einladungsvers her (zu der Spende) der ergötzenden Somaschoppen". — „Für die Aśvins, für Sarasvatī, für Indra sutrāman gib (dem Hotṛ) den Befehl (zum Hersagen des Opferverses zu der Spende) von den ergötzenden Somaschoppen" [1], oder (im letzten Befehle am Schlusse): „. . . gib den Befehl zu den vorgetretenen ergötzenden Somaschoppen".

[1] Die Quelle ist zum Teil ŚBr. V. 5. 4. 24, zum Teil beruhen die Befehle auf dem Praiṣa des Maitrāvaruṇa, z. B. MS. IV. 12. 5: 191. 2.

19. Einladungs- und Opfervers sind die beiden, alle die betreffenden Gottheiten erwähnenden[1], Verse: „Als ihr beide, o Aśvins, beim[2] Asurischen Namuci den ergötzenden Soma (d.h. die Surā), denselben sondernd, trankt, o ihr Herren des Schmuckes, da halft ihr Indra bei seinen Taten. — Wie die Eltern den Sohn, so halfen die beiden Aśvins dir, o Indra, mit Tat, mit Wunderkraft. Als du den ergötzenden Soma (d.h. die Surā) sondernd trankst, kurierte dich, o Maghavan, Sarasvatī durch ihre Macht"[3].

[1] Der Ausdruck aus dem Brāhmaṇa (TBr. I. 8. 6. 1). [2] Oder bedeutet vielleicht diesmal *sacā* mit Lokat. „von . . . her" ? (Av. *hacā*) ? Dazu würde ŚBr. XII. 7. 3. 4 besser stimmen. [3] Die beiden Verse finden sich TBr. I. 4. 2. 1, werden aber dennoch von Āp. ganz gegeben.

XIX. 3.

1. Die Formel: „Geniesse vom Soma, o Agni"[1] spricht der Hotṛ zu der zweiten Spende aus[2].

[1] Dies ist der gewöhnliche Anuvaṣaṭkāra. [2] ŚBr. V. 5. 4. 26: *dvir hotā vaṣaṭkaroti, dvir adhvaryur juhoti.*

2. Über der Spende, nachdem sie ausgegossen ist oder während sie ausgegossen wird, spricht der Opferveranstalter die beiden Verse: „In deinen Mund, Agni, ist die Opfergabe ausgegossen, wie Schmalz in die Kelle, wie Soma in das Fass; verleihe uns beute-erwerbenden, männerreichen, gepriesenen, ruhmvollen, grossen Besitz. — Er, in welchem Rosse, Stiere, Ochsen, Kühe, Schafe geopfert und dargebracht sind, diesem Süsses trinkenden, somarückigen Ordner: dem Agni, zeuge ich mit dem Herzen ein liebliches Lied"[1].

[1] Die beiden Verse kommen TBr. I. 4. 2. 1—2 vor.

3. Er (d. h. der Opferveranstalter) miete einen Brahmanen, der den Rest trinken soll[1].

[1] Beruht auf TBr. I. 8. 6. 2, vgl. MS. II. 3. 9: 37. 9: „Einen Brahmanen soll man (die Surā) trinken lassen, dadurch wird sie zum Havis".

4. Oder er trinke selber[1] die Surā mit den zwei Versen: „Verschiedentlich ist ja für euch beide ein für die Götter guter Sitz hergestellt. Vermischet euch nicht im höchsten Himmelsraume. Du bist die ungestüme Surā, dieser hier ist der Soma; schade mir nicht, wenn du (o Soma) in deine Geburtsstätte eingehest. — Der Rest, der hier ist vom saftigen und gekelterten (Soma), den Indra mächtiglich trank, diesen: den König Soma, geniesse ich hier mit freundlicher Gesinnung"[2].

[1] Nach Dhūrtasv. und Tālav. nur dann, wenn der Opferveranstalter ein Kṣatriya oder Vaiśya ist. Dass der Yajamāna selber die Surā trinken darf, scheint in MS. II. 3. 9: 37. 10 (und Kāṭh. XII. 11: 173. 12) erlaubt zu werden, wenn man trennen darf: *ātmánā*

péyā („sie soll von ihm selber getrunken werden, so bringt er Kraft in sich"). [2] TBr. I. 4. 2. 2 enthält auch diese Verse, obschon Āp. sie ganz zitiert.

5. Oder [1] er giesst den Rest der Surā in einen Ameisenhaufen mit dem Verse: „Von zwei Wegen der Sterblichen habe ich gehört: von dem der Väter und dem der Menschen; auf diesen beiden bewegt sich die ganze Schöpfung hinter dem vorderen und dem hinteren Lichte" [2].

[1] Nach TBr. I. 8. 6. 2, wenn er keines Brahmanen zum Trinken der Surā habhaft wird. [2] TB. I. 4. 2. 3.

6. Über dem südlichen Feuer [1] hält er [2] eine grosse, hundertfach durchlöcherte, irdene Schüssel [3] (an einer Schlinge) angebunden.

[1] Vgl. XIX. I. 15, 16. [2] Eine beliebige Person, ein Diener z. B. [3] Die Śatātṛṇṇā beruht auf TBr. I. 8. 6. 4.

7. Nachdem er über deren Öffnung die Seihe [1] mit dem Fransenteil nach Norden hingebreitet hat, und mit dem Verse: „Wenn mein Geist hingegangen ist" [2] darüber ein Stück Gold im Gewichte von hundert Mānas gelegt hat [3], giesst er [3] die noch übrige Surā in die Schüssel aus [3] mit der Formel: „Ihr Somagesichtigen Väter, sättigt euch" [4] oder mit dem Verse: „Die Somagesichtigen Väter sollen sich gütlich tun; möchten wir die von den Göttern gesetzte Lebensdauer erreichen. Der von Indra getrunkene (Soma ist) ansehnlich. Möchten wir die von den Göttern gesetzte Lebensdauer erreichen" [5].

[1] Vgl. XIX. 1. 17 Bem. 4. [2] TS. VI. 6. 7. 2; die Anwendung des Verses vielleicht auf Grund von Kāṭh. XXIX. 9: 169. 15. [3] Beruht auf TBr. I. 8. 6. 4—5. [4] TS. I. 8. 21. g. [5] Aus Kāṭh. l. c. Z. 12 (mit leichter Variante). Es ist zu bemerken, dass Hir. auch den Vers TS. VI. 6. 7. 2 und Kāṭh. XXIX. 9 hat, aber ganz mit Kāṭh. übereinstimmend.

8. Der fliessenden Schüssel bringen sie, vor derselben stehend, ihre Verehrung dar mit den an Soma gerichteten, das Wort „Väter" enthaltenden Versen, jeder der Reihe nach mit den drei nachher folgenden [1].

[1] Erweitert aus TBr. I. 8. 6. 6; „Er hält das Upasthāna mit den für die Väter geltenden Einladungs- und Opferversen ...; mit drei Versen hält er das Upasthāna ...; der Adhvaryu, der Hotṛ, der Brahman, diese halten das Upasthāna".

9. Für diesen Zweck gelten die Verse: Du hast erkannt, o Soma" etc. [1].

[1] TS. II. 6. 12. b.

10. Vorne der Adhvaryu, rechts der Brahman, hinten der Hotṛ [1].

[1] Der erste hält also das Upasthāna mit TS. II. 6. 12. b—d, der zweite mit ib. e—g, der dritte mit ib. h—k. Vgl. die Bem. zu Sūtra 8.

11. Mit den „die Manenspeise zuführenden" Versen, anfangend: „Wenn du, o Agni, du Führer der Manenspeise" [1] stellt er die hundertfach durchlocherte Schüssel beim südlichen Feuer hin.

[1] TS. II. 6. 12. m—o. Hir. lässt mit diesen drei Versen das Upasthāna an der Nordseite vom Āgnīdhra verrichten. [2] TBr. I. 8. b. 5—6: „Wo er die hundertfach durchlöcherte Schüssel hält, dort stellt er sich hin, zur Erhaltung von festem Stande". Dass dazu diese drei Verse verwendet werden, beruht nicht auf dem Brāhmaṇa.

XIX. 4.

1, 2. So macht er es, wenn der Opferveranstalter ein Brahmane ist; wenn er aber ein Baron oder ein Handwerker ist, so kümmere er sich nicht darum, das südliche Feuer nach vorne zu führen [1]; er selber geniesse diesen Surārest.

[1] Also das Feuer, vgl. Bem. 1 zu XIX. 3. 6, wird nicht ausgeführt und die Handlung mit der *śatātṛṇṇā sthālī* fällt aus. Es ist nicht ersichtlich in welches Feuer unter diesen Umständen die Surāschoppen zu opfern sind. — Vgl. übrigens XIX. 3. 4.

3. Nachdem er mit dem anlässlich des Bṛhaspatitieres darzubringenden Opferkuchen [1] vorgegangen ist, verrichtet er die Hauptspenden des Tieropfers [2] und bringt dann die Opferkuchen dar.

[1] Dieser steht seit XIX. 2. 14 auf der Vedi fertig. [2] Von den Opfertieren (verzeichnet XIX. 2. 1—2) waren bis jetzt nur die Netzhäute dargebracht (ib. 3). Dass das Opfer der Puroḍāśas (XIX. 2. 15) in das Tieropfer eingefügt wird, beruht auf TBr. I. 8. 6. 3.

4. Sviṣṭakṛtopfer und Iḍā des Paśupuroḍāśa und der Puroḍāśas sind dieselben.

5. Dann unternimmt er die Handlungen des Tieropfers, deren erste angedeutet wird durch den Befehl: „Agnīdh, hole die glühenden Kohlen für das Zuopfer herbei" [1].

[1] Also VII. 26. 8 — VII. 27. 15. a.

6. Mit dem Herzbratspiesse, dem Māsara und den Schalen (aus welchen die Surā geopfert ist), begibt er sich zum Schlussbade zum Wasser hin.

7. Den Māsara behandelt er in der Weise wie bei einem Somaopfer die Trester behandelt werden [1].

[1] Vgl. XIII. 20. 8—11. Der Māsara ersetzt hier also den Ṛjīṣa.

8. Unter Māsara versteht man die Flocken (*balkasa*) [1].

[1] *balkasa*, nach P.W.: „Stoffe, welche durch Destillation ausgeschieden werden"; „impure matter", Eggeling. Sonst ist *balkasa* nicht mit *māsara* gleichwertig, z. B. ŚBr. XII. 9. 1. 2, vgl. auch XIX. 5. 9.

9. Das für die Aśvins gedient habende Gefäss wirft er in das Wasser, wo das Schlussbad stattfindet, mit der Formel: „Dein Strick, o Gott Varuṇa, der die Gāyatrī zum Metrum hat, den opfere ich hierdurch hinweg, svāhā!", das Gefäss für Sarasvātī mit derselben Formel aber

mit „Triṣṭubh" statt Gāyatrī; das für Indra mit: „Jagatī"; den grossen Topf (*sata*), die Haarseihe und die Adlerfeder mit derselben Formel, aber mit der Variante: „Anuṣṭubh"; die Spiesse mit derselben Formel, aber mit: „Pankti" [1].

[1] Die ersten drei Formeln TBr. I. 4. 2. 3—4. Die 4. beruht auf MS. II. 3. 3 oder Kāṭh., die letzte nur hier und bei Hir. Bei Hir. stimmen die Formeln alle mit MS. überein (nur *deva* statt *rājan*), die letzte lautet bei ihm: *yas te deva varuṇa paṅkticchandāḥ pāśo vāci pratiṣṭhitas taṃ ta etenāvayaje, tasmai te svāhā.*

10. Die Rückkehr nach dem Opferplatz findet ohne Sprüche statt [1].

[1] Deutet auf XIII. 22. 5.

11. Diese Sautrāmaṇī verrichte er für einen, der Soma erbrochen hat, für einen, der den Soma purgiert hat, für einen Fürsten, der aus seinem Reiche vertrieben wird oder vertrieben ist, für einen, der gesalbt wird oder gesalbt worden ist [1].

[1] Quelle ist zum Teil MS. II. 4. 1: 38. 14 fgg. oder Kāṭh. XII. 10: 172. 19 fgg.

12. Es veranstalte diese Feier einer, gegen den man Behexung treibt, oder einer der Behexung treibt, oder einer, der Speise, Nachkommen oder Vieh begehrt.

13. Sie gilt bei allen Salbungen [1].

[1] D. h.: wenn es nach der Salbung gelegentlich der Hochaltarschichtung (XVII. 24. 1), des Vājapeya (XVIII. 7. 15), oder des Rājasūya (XVIII. 22. 21) heisst, dass die Sautrāmaṇī stattfinden soll, so ist die hier beschriebene Feier, nicht die Kaukilī gemeint.

14. Es veranstalte dieses Opfer ein Brahmane, ein Baron, oder ein Handwerker, der Ansehen begehrt.

Die Kaukilī Sautrāmaṇī

XIX. 5.

1. Jetzt werden wir die Kaukilī Sautrāmaṇī (d. h. die S. des Kokila) erklären [1].

[1] Der Ritus ist nur im ŚBr. beschrieben, der Schwarze Yajurveda hat nur die Sprüche dazu.

2. Deren Ritus ist wie der vorher erörterte [1].

[1] Nl. der der Carakasautrāmaṇī, XIX. 1—4.

3. Wenn die Zeit zum Ausschütten da ist [1], so fasst er einen für Indra bestimmten Bock an (und schlachtet und opfert diesen).

[1] Vgl. XIX. 1. 5.

4. Opferlohn ist ein Stier [1].

[1] Zu Sūtra 3 und 4 vgl. XIX. 10. 8—9. Hir. lautet wie Āp. Die ältere Quelle ist mir unbekannt.

5. Er schüttet den Reis aus für einen für Aditi bestimmten Caru (und bringt diesen dar).

6. Ein Kalb (ist der Opferlohn) [1].

[1] Zu Sūtras 3—6. Dieses Tieropfer und der Caru fallen also auf den 3. Tag vor der Feier. Die Vorschrift in Sūtra 6 beruht auf ŚBr. XII. 9. 2. 11: *vatsaṃ pūrvasyāṃ dadāti mātaram uttarasyām*, vgl. unten, XIX. 10. 10—12.

7. Nachdem er vorher für (ein Stück) schwarzes Metall (Eisen) und ein schwarzes Polster [1] und einen schwarzen Tasarafaden [2], (von einem Eunuchen) Reis, Gerste und Fennich gekauft, und diese Substanzen (gesondert) in ein leinenes Kleid zusammengeschnürt hat, lässt man den Reis keimen und röstet die Gerste leicht.

[1] *anuśātana* (auch in Hir.) ist von unbekannter Bedeutung. Tālav. umschreibt: *kālenopadhānena*. [2] *tasara*: „Weberschiff"? Tālav.: *kālena sāṃtasāṃtareṇa* (sic); *kālena kauśena sūtreṇa pakṣmaṇa upaliptena; kauśeyadāgnety* (wie ist herzustellen?) *arthaḥ*. Dhūrtasvāmin umschreibt *pakṣmaṇā* durch *pakṣavatā*. Jedenfalls ist ŚBr. XII. 7. 2. 10—11 zu vergleichen. Die drei Kaufmittel sind wohl für die drei Substanzen je eines bestimmt.

8. Nachdem er die feinen Teile (der gerösteten Gerste; oder „das Gerstenmehl"?) mit saurer Milch oder einem Gemisch von zwei Teilen Buttermilch und einem Teile Wasser [1] zerlassen, und vermittelst Darbhagräser umgerührt hat [2], stellt er dieses Gemisch hin.

[1] Tālav. umschreibt *udaśvitā* durch *takreṇa*. [2] ? Talav. und Dhūrt. umschreiben durch *sarvato veṣṭayitvā*. Die Hs. T. (Tübingen) liest *saṃveṣṭya* (nachdem er umwickelt hat)". Hir. hat *parivāsya* (verdorben?).

9. Dies ist der Māsara [1].

[1] Vgl. XIX. 4. 8.

10. Die groben Teile (der gerösteten Gerste) werden mit den Neigen begossen [1], das ist der Nagnahu.

[1] Dhūrt.: *manthena saṃyuktāni* (mit geröstetem in Milch verrührtem Gerstenmehl"?). Tālav. hat nur *sthūlacūrṇāni maṇḍena kārayitvā*.

11. Die Fennigkörner macht er zu Mehl; und nachdem er, wenn die Zeit gekommen ist, die Surā herzustellen [1], aus dem gekeimten Reis, dem Māsara und dem Nagnahu die Surā durch Vermischung zusammengesetzt hat [2], streut er ein Drittel des Fennigmehles hinzu, übergiesst das Ganze mit dem Verse: „Giesset aus hier den gekelterten, den Soma, welcher die höchste Opfersubstanz ist, den mannhaften, der in das Wasser gelaufen ist, den Soma hab ich mit Steinen gepresst" mit der Milch e i n e r [3] Kuh; dann streut er das zweite Drittel des Mehles hinzu, und übergiesst es mit demselben Verse mit der Milch z w e i e r [3] Kühe; endlich streut er das dritte Drittel des Mehles hinzu, und übergiesst es

mit demselben Verse mit der Milch dreier[3] Kühe. Drei Tage über bleibt dieses Gemisch stehen.

[1] Vgl. XIX. 1. 7. [2] Mit dem Verse TBr. II. 6. 1. 1 = TS. I. 8. 21. a (vgl. XIX. 1. 8). [3] Das beruht auf ŚBr. XII. 8. 2. 11—12, wo das Hinzugiessen der Milch einer Kuh am 1. Tage, zweier am 2. Tage, dreier am 3. Tage stattfindet.

XIX. 6.

1. Statt des Loches wird nach der Überlieferung einiger eine Art Bambusseihe *(kārotara)* gebraucht.

2. Sie ist aus gespaltenem Bambusrohr verfertigt und mit Kuhleder umwunden.

3. In diesen Kārotara legt er eine aus gespaltenem Bambusrohr gemachte Mündung (in Gestalt) eines Elefantenrüssels.

4. Deren Mündung (Öffnung) ist mit Leder umwickelt.

5. Was auf dieses (Leder) ausfliesst, das ist die Parisrut [1].

[1] Zu Sūtra 1—5. Es scheint, dass die Schaale mit der noch ungereinigten Surā entweder in ein Loch in der Erde gestellt wird (wie XIX. 1. 7); in der Schaale muss unten ein kleines Loch sein, wodurch die Flüssigkeit auf ein Stück Leder, das ins Loch gelegt ist, ausfliesst. Oder statt in das Loch wird die ungeklärte Surā in ein von Bambusrohr gemachtes Gefäss übergegossen, in welchem sich eine Art Schlauch befindet, durch welchen die Surā auf das darunter gelegte Leder abträufelt und so geseiht wird. Der Kārotara wird ŚBr. XII. 9. 1. 2 (vgl. Kāty. XIX. 2. 7) erwähnt, er wird aber auch in dem Verse TBr. II. 6. 4. 2 genannt. Baudh. kennt nur den Kārotara.

6. Wenn die Zeit gekommen ist, die Opfergeräte beisammen zu setzen, stellt er für die Aśvins, für Sarasvatī und für Indra sutrāman je drei [1] Gefässe fertig [2].

[1] Dhūrt. und Tālav. haben, wie die Hs. Q, *trīṇi trīṇi: trīṇi surāgrahārthāni, trīṇi payograhārthāni.* [2] Vgl. XIX. 1. 17.

7. Er stellt ebenfalls drei Arten Mehl fertig: Gerstenmehl, Weizenmehl und Indrakornmehl, zwei Adlerfittige [1], zwei Seihen und [2] zwei Tröge.

[1] Vgl. XIX. 7. 1 fgg. [2] Es ist *ca* statt *vā* zu lesen.

8. Der Reiniger des Adhvaryu besteht aus Ziegen- und Schafhaaren, der des Pratiprasthātṛ aus Kuh- und Rosshaaren [1].

[1] Zu diesen Reinigern vgl. Sutras 11 und 13.

9. Nachdem er das Schmalz ausgeschüttet hat [1], giesst der Adhvaryu in den Trog eine grosse Quantität Milch [2] aus.

[1] Also nach der Handlung von VII. 9. 1. [2] Für die Milchschoppen, die hier neben den Surāschoppen dargebracht werden. Quelle ist das ŚBr.

10. Mit einem Spruch[1], nach Āśmarathya, ohne Spruch nach Ālekhana.

[1] Nl. TS. I. 1. 10. c (vgl. Āp. II. 6. 1).

11. Nachdem er das Schmalz (mit seinem Reiniger)[1] „gereinigt" hat[2], reinigt er die (in dem Droṇa befindliche) Milch mit der Haarseihe,

[1] Vgl. Sūtra 8. [2] Vgl. II. 6. 7 — 7. 1.

12. und zwar, wenn es sich um einen Opferveranstalter handelt, der Soma erbrochen hat, mit der Formel: „Nach vorne ist der Soma hindurchgelaufen, der getreue Freund des Indra. Der Wind ist durch den Reiniger geläutert"; wenn um einen, den der Soma durchpurgiert hat, mit der Formel: „Nach hinten ist der Soma hindurchgelaufen" u.s.w.[1].

[1] TBr. II. 6. 1. 2—3, vgl. oben XIX. 1. 19. Hir. erlaubt hier und bei der Carakasautr. auch TS. I. 8. 21. c für beide Fälle.

13. Mit dem Verse: „Es läutert sich der Priester-, der Baronenstand, das Ansehen, der Mut. Mit der Surā ist der gekelterte Soma hingekeltert zum Rausche; durch das Klare, o Gott, sättige die Gottheiten, durch den Saft erteile dem Opferveranstalter Nahrung"[1] reinigt der Pratiprasthātṛ mit seinem Reiniger die in dem Droṇa befindliche Surā.

[1] TBr. II. 6. 1. 3. Der Vers wird im ŚBr. zum Reinigen der Milch verwendet.

14. Nachdem er die für das Tieropfer bestimmten Schmalzportionen geschöpft hat[1], schöpft der Adhvaryu die Milchschoppen[2].

[1] Vgl. VII. 9. 2. [2] Nl. drei, in drei von den XIX. 6. 6 erwähnten sechs Gefässen.

15. Für alle Milchschoppen gilt der eine Vers: „Wie die Besitzer von Gerste"[1] als Vorleuchte, für alle gilt ein und derselbe Einladungsvers, eine und dieselbe Aufforderung, ein und derselbe Opfervers[2].

[1] TBr. II. 6. 1. 3. [2] Vgl. oben XIX. 2. 8. Aufforderung: XIX. 8. 7, Opfervers: XIX. 8. 9.

XIX. 7.

1. Nachdem er den ersten Milchschoppen mit der Formel: „Mit einer Unterlage geschöpft bist du; den Aśvins genehm schöpfe ich dich"[1] geschöpft hat, denselben mit Gerstenmehl vermischt und mit seinem Adlerfittig[2] abgewischt hat, stellt er ihn auf den Khara hin mit der Formel: „Dies ist deine Geburtsstätte; für die Glut dich". Den zweiten Schoppen schöpft er mit der Formel: „Mit einer Unterlage geschöpft bist du; der Sarasvatī genehm schöpfe ich dich"; er vermischt ihn mit Weizenmehl, wischt ihn mit seinem Adlerfittig ab und stellt ihn hin mit der Formel: „Dies ist deine Geburtsstätte; für die Manneskraft dich". Den dritten schöpft er mit der Formel: „Mit u.s.w.; dem Indra sutrāman genehm schöpfe ich dich"; er vermischt ihn mit Indrakornmehl, wischt

ihn mit dem Adlerfittig ab und stellt ihn hin mit der Formel: „Dies ist deine Geburtsstätte; für die Kraft dich" [1]. Mit den (in der Saṃhitā) dann folgenden Formeln bringt er (jedem Schoppen), je nach dem Stichworte, (nachdem sie hingestellt worden sind) stehend seine Verehrung dar [3].

[1] Alle Formeln TBr. II. 6. 1. 3—4. [2] Überall ist ohne Zweifel *pattreṇa* statt *pavitreṇa* zu lesen. [3] Also dem ersten mit der Formel: „Glut bist du; stelle Glut in mich". Dem 2. mit: „Manneskraft bist du; stelle Manneskraft in mich". Dem 3. mit: „Kraft bist du; stelle Kraft in mich" (TBr. l.c. 4).

2. Während die Surā (von irgendeinem anderen, z. B. vom Āgnīdhra) über der Seihe in den Trog ausgegossen wird, schöpft der Pratiprasthātṛ aus dem Gusse die Surāschoppen.

3. Für alle Surāschoppen gilt der e i n e Vers: „Verschiedentlich ... (u.s.w. wie XIX. 3. 4) .. eingehest" [1] als Vorleuchte; für alle gilt ein und derselbe Einladungsvers, eine und dieselbe Aufforderung, ein und derselbe Opfervers [2].

[1] TBr. II. 6. 1. 4. [2] Vgl. XIX. 6. 15.

4. Nachdem er mit der Formel: „Mit einer Unterlage geschöpft bist du, das Ansehen der Aśvins; den Aśvins genehm schöpfe ich dich" [1] den ersten Schoppen [2] geschöpft hat und denselben mit seinem Adlerfittig abgewischt hat, stellt er ihn auf den Khara [3] hin mit der Formel: „Dies ist deine Geburtsstätte; zur Fröhlichkeit dich" [1] hin.

[1] TBr. II. 6. 1. 5. [2] Und zwar in eines der XIX. 6. 6 erwähnten Gefässe. [3] Vgl. XIX. 1. 15, also eventuell auf das Haupt eines Brahmanen, vgl. ib. 18.

5. Nachdem er mit der Formel: „Mit einer Unterlage geschöpft bist du, die Manneskraft der Sarasvatī, der Sarasvatī genehm schöpfe ich dich" [1] den zweiten Schoppen geschöpft hat, und denselben mit seinem Adlerfittig abgewischt hat, stellt er ihn mit der Formel: „Dies ist deine Geburtsstätte. Zur Freude dich" [1] hin.

[1] TBr. II. 6. 1. 5.

6. Nachdem er mit der Formel: „Mit einer Unterlage geschöpft bist du, die Kraft des Indra; dem Indra sutrāman genehm schöpfe ich dich" [1] den dritten Schoppen geschöpft hat, und denselben mit seinem Adlerfittig abgewischt hat, stellt er ihn mit der Formel: „Dies ist deine Geburtsstätte. Zur Lust dich" [1] hin.

[1] TBr. II. 6. 1. 5.

7. Die zum Mischen zu verwendenden Dinge wie bei der Surā [1].

[1] D.h. wie bei der Carakasautrāmaṇī, vgl. XIX. 1. 17, XIX. 2. 10.

8. Wenn die Surāschoppen hingestellt sind, bringen der Adhvaryu und der Opferveranstalter, vor denselben stehend, diesen ihre Verehrung

dar mit dem Rest des Kapitels (der Saṃhitā) und mit dem darauf (in der Saṃhitā unmittelbar) folgenden Kapitel [2].

[1] Nach Dhūrtasv. und Tālav. auch der Pratiprasthātṛ. [2] TBr. II. 6. 1. 5 (von *ojo 'sy ojo mayi dhehi* ab) und TBr. II. 6. 2.

XIX. 8.

1. Wie früher treibt er die Opfertiere herbei [1], mit Ausnahme des für Bṛhaspati bestimmten.

[1] Also die XIX. 2. 1 genannten. — Im Texte des Āp. gehört *bṛhaspativarjam* noch zu Sūtra 1.

2. Bis zur Umzirkelung mit dem Feuerbrande ist alles gleich [1].

[1] Nl. wie in dem zugrunde liegenden Tieropferritus, s. VII. 12. 1 — VII. 15. 1.

3. Bei der mittleren Runde der Feuerumzirkelung [1] legt er einen Teil von dem Feuerbrande (der zur Umzirkelung dient), auf den (südlichen) [2] Khara und legt Brennholz hinzu.

[1] Welche ja dreimal stattfindet, VII. 15. 2. [2] Vgl. XIX. 1. 15.

4. Nachdem er mit dem Rest des Feuerbrandes die Umzirkelung vollzogen hat, verwendet [1] er dieses Stück des zur Umzirkelung dienenden Scheites zum Kochen der Teile der Opfertiere.

[1] Es wird also nicht in den Āhavanīya zurückgelegt wie sonst (VII. 15. 3), sondern sofort verwendet wie in VII. 15. 8 angedeutet ist.

5. Nachdem die Netze dargebracht sind, schenkt er (nl. der Opferveranstalter) vierzig Kühe als Opferlohn und eine Stute mit ihrem Fohlen [1].

[1] Vgl. XIX. 2. 5. Die vierzig Kühe kann ich nicht aus einem Brāhmaṇa nachweisen.

6. Die Schoppen dürfen auch zu diesem Zeitpunkte [1] geschöpft werden.

[1] Statt v o r dem Tieropfer; so verfährt man bei der Carakasautrāmaṇī, vgl. XIX. 2. 7 mit XIX. 2. 3.

7. Mitgeteilt ist die Aufforderung [1].

[1] In XIX. 2. 18.

8. Nach Āśmarathya sollen a l l e Schoppen im Āhavanīya, nach Ālekhana sollen die Surāschoppen im Dakṣiṇāgni dargebracht werden [1].

[1] Das Letztere ist das gewöhnliche, ŚBr. XII. 9. 3. 11—12.

9. Der Adhvaryu libiert aus den Milchschoppen mit dem Verse: „Das mit Surā versehene, auf die Streu gestellte, tüchtige Männer verleihende Opfer wird mit Ehrenerweisungen von den Stieren hinbefördert, indem sie den Soma in den Himmel unter den Göttern bringen. Möchten wir, den Indra verehrend, schön lobend, uns freuen." [1] Der Pratiprasthātṛ

libiert aus den Surāschoppen mit dem Verse: „Dein in den Kräutern gesammelter Saft: das Ungestüm des Soma, der mit der Surā gekeltert ist, durch diesen Rausch belebe den Opferveranstalter, die Sarasvatī, die Aśvins, Indra und Agni" [1].

[1] TBr. II. 6. 3. 1. Dass diese Verse zu diesen Spenden gehören, geht aus ŚBr. XII. 8. 1. 2 hervor.

10. Nachdem jeder auf den Nachvaṣaṭruf ohne Spruch zum zweiten Male libiert hat, geniesst der Adhvaryu den Rest des für die Aśvins bestimmten Milchschoppens mit dem Verse: „Den Soma, den die Aśvins von dem Asurischen Namuci wegnahmen und den Sarasvatī, um den Mut zu mehren, erhielt, diesen hellen, an Süssem reichen Tropfen, den König Soma, geniesse ich hier" [1].

[1] TBr. l. c. 1—2.

11. Der Pratiprasthātṛ und der Āgnīdhra geniessen den Rest des für Sarasvatī bestimmten Milchschoppens mit dem Verse: „Was hier vom gekelterten Safte hängen geblieben ist, was Indra kräftiglich getrunken hat, davon geniesse ich hier mit freundlicher Gesinnung: den König Soma trinke ich" [1].

[1] TBr. l. c. 2. — Nach ŚBr. trinkt nur den Pratiprasthātṛ.

12. Der Brahman und der Opferveranstalter geniessen den Rest des für Indra bestimmten Milchschoppens mit dem Verse: „Diese Opfersubstanz . . . (u. s. w. wie IV. 14. 1. b) . . . Saft und Kraft, svāhā!" [1].

[1] TBr. l. c. 5. — Nach ŚBr. trinkt nur der Yajamāna.

13. Erklärt ist die Weise, wie man mit dem Reste der Surā verfährt [1].

[1] Vgl. XIX. 3. 3—5.

14. Südlich vom Āhavanīya [1] gibt er [2] (nl. der Opferveranstalter) den Rest der Milchschoppen seinem Vater, Grossvater und Urgrossvater mit den Formeln: „Den mit der Svadhā verbundenen Vätern, svāhā! Huldigung! — Den mit der Svadhā verbundenen Grossvätern, svāhā! Huldigung! — Den mit der Svadhā verbundenen Urgrossvätern, svāhā! Huldigung! — Die Väter haben gespeist, sie haben sich gütlich getan, sie haben sich abgewischt. Werdet gereinigt, ihr Väter" [3].

[1] Anders das ŚBr. (XII. 8. 1. 6). [2] D. h. er giesst auf die Erde aus. [3] TBr. II. 6. 3. 2—3.

15. Mit den zehn Versen, welche anfangen: „Es sollen mich reinigen die Soma-artigen Väter, es sollen mich reinigen die Soma-artigen Grossväter, es sollen mich reinigen die Soma-artigen Urgrossväter mit hundertlebigem Reiniger" [1] bringt er den Vätern stehend seine Verehrung dar.

[1] TBr. II. 6. 3. 3—4; nach dem 2. Verse, einer Variante zu dem 1., folgen die acht: TS. I. 6. 6. 1, m (oben IV. 16. 2); oben X. 7. 13 (1.); TBr. I. 4. 8. 1; ib.; TBr. I. 4. 8. 2; ib.; ib.

XIX. 9.

1. Darauf bringen beide[1] eine Schmalzspende dar, der Adhvaryu mit dem Verse: „Die Väter, die gleichartig ... (u.s.w. wie I. 9. 12) ... kommen"[2], und der Pratiprasthātṛ mit dem Verse: „Die meinigen ... (u.s.w. wie I. 10. 12) ... kommen"[2].

[1] ŚBr. XII. 8. 1. 19—20 ist es der Yajamāna. [2] TBr. II. 6. 3. 4—5.

2. Zur Zeit der „Manotā"[1] giesst er die Brühe der drei Opfertiere jede in eine besondere Schaale und stellt diese hin.

[1] Vgl. VII. 24. 1. — Vorher waren vom Tieropfer die Netzhäute dargebracht (XIX. 8. 5). Da es hier keinen Paśupuroḍāśa gibt (vgl. XIX. 2. 15 Bem.), schliessen sich dem Opfer der Netzhäute unmittelbar die Hauptspenden des Tieropfers an.

3. Vor der Spende an Agni sviṣṭakṛt[1] bringt er (mit dieser Brühe) die Zuopfer vermittelst der Hörner und der Hufe[2] dar.

[1] Also unmittelbar nach der Spende an Vanaspati (VII. 25. 15). Die Zeitbestimmung nach ŚBr. XII. 8. 3. 19. — Es ist mir nicht klar, ob die üblichen Zuopfer (VII. 26. 14) durch d i e s e Upahomas ersetzt werden. [2] Von den älteren Quellen erwähnt nur das ŚBr. Ähnliches: *śaphagrahā bhavanti*, XII. 8. 3. 13.

4. Jedes Tier hat (zusammen) acht: (nl. vier) Afterklauen[1] und (vier) Hufe.

[1] Da auch die Tübinger HS. und Hir. hier und in Sūtra 5 *kuṣṭhika-* lesen, mit *a* nicht mit *ā*, könnte hier eine Verkürzung derselben Art wie in *ajakṣīra* vorliegen.

5. Nachdem er eine Afterklaue und einen Huf des für die Aśvins bestimmten Opfertieres mit der von diesem Tiere herrührenden Brühe gefüllt hat, giesst er mit den acht Versen, deren erster anfängt: „Mit Blei das Gewebe"[1], nach jedem Verse eine Spende aus jeder Afterklaue und jedem Hufe ins Feuer aus.

[1] TBr. II. 6. 4 umfasst sechzehn Verse. Die ersten acht sind für das Opfer der Brühe des Aśvintieres, die letzten acht (von *mukhaṃ sadasya*, II. 6. 4. 4, an) für das Opfer der Brühe des Sarasvatītieres bestimmt; zum Indratiere vgl. Sūtra 9. — Es wird mit jeder Afterklaue und jedem Hufe je eine Spende dargebracht.

6. Der letzten (der 8. also) fügt er die beiden Hörner des Tieres bei.

7. Nach jeder Spende giesst er die Neigen in die hinzugehörigen Salbungsgefässe[1] aus und wirft die verwendeten Afterklauen und die Hufe in den Āhavanīya hinterdrein (und nach der achten Spende auch die Hörner).

[1] D. h. in die in Sūtra 2 erwähnten Schalen, vgl. unten, Sutra 13—15.

8. In derselben Weise verfährt er mit der Brühe des Sarasvatītieres, und zwar mit den acht (in der Saṃhitā) folgenden Versen[1].

[1] Vgl. Bem. 1 zu Sūtra 5.

9. Für das Opfer der Brühe des Indratieres wird der ganze Kapitel verwendet [1].

[1] Also TBr. II. 6. 4. Es sollen aber nur acht Spenden dargebracht werden; hier werden also je zwei Verse zusammengenommen.

10. Es steht ein vom Holze der Ficus glomerata (Udumbara) verfertigter Sessel bereit, dessen Kopfstück und Langbretter eine Elle messen, dessen Füsse bis zur Höhe des Nabels reichen und dessen Teile mit Munjagras an einander verflochten sind [1].

[1] Vgl. X. 29. 7 und XVI. 10. 16 (ŚBr. XII. 8. 3. 4—6).

11. Diesen stellt er mit den Formeln: „Mitra bist du, Varuṇa bist du. Möchte ich mit den Allgöttern vereint sein. Du bist der Nabel des Baronenstandes, du bist die Geburtsstätte des Baronenstandes" [1] auf die Stätte des Opferveranstalters (d. h. südlich vom Āhavanīya) [2].

[1] TBr. II. 6. 5. 1. [2] Es ist wenig wahrscheinlich, dass der Verfasser der Saṃhitā diesen Zweck für alle diese Sprüche im Auge hatte; vgl. XVIII. 18. 6.

12. Das Platz-nehmen-lassen, das Sich-hinsetzen, und das Anreden, wie beim Rājasūya [1].

[1] Vgl. XVIII. 18. 7—8; dazu die TBr. II. 6. 5. 1—2 verzeichneten Formeln.

13. Den Opferveranstalter, der auf diesem Sessel mit dem Angesichte nach Osten gerichtet sitzt, begiesst (salbt) der Adhvaryu, der mit dem Angesichte nach Westen steht [1], mit den in der Aśvinschaale befindlichen Neigen der Brühe, mit der Formel: „Auf Gott Savitṛs Geheiss begiesse ich dich mit den Armen der Aśvins mit den Händen des Pūṣan, mit dem Heilmittel der beiden Aśvins, zu Energie, zu priesterlichem Ansehen" [2].

[1] Beruht auf ŚBr. XII. 8. 3. 17. [2] TBr. II. 6. 5. 2.

14. In derselben Weise mit der (in der Saṃhitā) folgenden Formel [1], mit den in der Sarasvatīschaale befindlichen Neigen.

[1] TBr. l. c. 2—3. Die Worte der obigen Formel: „mit dem Heilmittel der Aśvins, zu Energie, zu pr. Ansehen" werden hier durch die folgenden ersetzt: „mit dem Heilmittel der Sarasvatī, zu Kraft, zu Nahrung".

15. In derselben Weise mit der letzten Formel [1] mit den in der Indraschaale befindlichen Neigen.

[1] TBr. l.c. 3 („ . . . mit dem Mut des Indra, zu Ansehen, zu Kraft").

XIX. 10.

1. Nachdem der Adhvaryu die beiden Hände des Opferveranstalters zusammen berührt hat mit der Formel: „*Ka* bist du, *Katama* bist du, dem

Ka dich" [1], bringt er mit den drei „grossen Worten" drei Schmalzspenden dar [2]: „*bhūḥ* svāhā, *bhuvaḥ* svāhā, *suvaḥ* svāhā".

[1] TBr. II. 6. 5. 3. — Obschon die Formeln auch in der Vāj. S. vorkommen, werden sie im ŚBr. nicht erwähnt. [2] Dies dürfte auf ŚBr. XII. 8. 3. 18 beruhen.

2. Nachdem der Opferveranstalter zu diesem Zeitpunkt in der Weise, wie dies beim Rājasūya geschieht [1], die Träger der Glück bringenden Namen angerufen hat [2], berührt er seine Körperglieder, je nach dem Stichworte, mit den fünf Versen, deren erster anfängt: „Die Schönheit ist mein Haupt" [3], steigt vom Sessel hinab mit dem Halbverse: „Durch die Beine, durch die Füsse bin ich fest [4] als König auf die Untertanen gestellt" [5], flüstert die Formel: „Ich stehe fest in dem Baronenstand, fest im Reiche. Ich stehe fest in den Rossen, fest in den Kühen. Ich stehe fest in den Gliedern, fest im Rumpfe. Ich stehe fest in den Hauchen, fest im Gedeihen. Ich stehe fest auf Erde und Himmel, fest im Opfer" [5], bringt eine [6] Spende dar mit dem aus einem Verse und einer Formel bestehenden Spruche, welcher anfängt: „Die Götter sind dreimal elf" [7] und berührt dann mit dem Verse: „Meine Haare sind die Gabe" u.s.w. [8], je nach dem Stichworte, die (in dem Verse genannten) Körperteile.

[1] Vgl. XVIII. 19. 6. [2] Dazu die Formel TBr. II. 6. 5. 3. [3] TBr. l. c. 3—6. [4] MS. *dhīro'si*, TBr. *dharmo'si*. [5] TBr. l. c. 6. [6] Ich bin unsicher, ob *āhutim*, *āhutī*, oder *āhutīr* zu lesen ist; ŚBr. XII. 8. 3. 29—30 nimmt alles als ein Ganzes. [7] TBr. l. c. 7—8 (l. *trayā devā*). [8] TBr. l. c. 8.

3. Die Handlungen von der Sviṣṭakṛtspende ab [1] bis zum Schlussbad sind dieselben (wie bei der Carakasautrāmaṇī) [2].

[2] Hier wird also das durch den Abhiṣeka unterbrochene Ritual des Tieropfers fortgesetzt. [2] Vgl. XIX. 4. 6. fgg.

4. Auf den Avabhṛtha (d.h. in das Wasser, in dem sich der Opferveranstalter mit seiner Gattin baden soll) bringt er fünf Schmalzspenden mit den Versen dar, welche anfangen: „Welche Beleidigung wider die Götter, o Götter" [1]; so nach Āśmarathya; nach Ālekhana sollen diese Spenden ins Āhavanīyafeuer dargebracht werden [2].

[1] TBr. II. 6. 6. 1—2. [2] In diesem Falle werden die Spenden entweder vor dem Schlussbade oder nach der Rückkehr von dem Bade dargebracht. Die Ansicht des ŚBr. (*avabhṛtham iṣṭvā yanti*, XII. 9. 2. 1) scheint mit der hier dem Āśmarathya zugeschriebenen überein zu stimmen.

5. Nachdem der Opferveranstalter den Vers: „O spülender Avabhṛtha ... (u. s. w. wie VIII. 8. 12) ... vor grossem Schaden" [1] über dem Avabhṛtha hergesagt hat; nachdem er mit der Formel: „Freundlich gesinnt ... (u.s.w. wie VII. 27. 16) ... und welchen wir hassen" [1] und mit dem Verse: „Wie ein vom Holzpfosten Befreiter, wie ein Beschwitzter durch das Bad von der Unreinheit befreit, wie das Schmalz vom

Reiniger gereinigt, so soll mich das Wasser von der Sünde reinigen"[1] sich gebadet hat; nachdem er der Sonne seine Verehrung bezeugt hat mit dem Verse: „Wir sind jetzt aus der Finsternis" u.s.w.[1], wirft er mit der Formel: „Zurückgeschlagen ist Varuṇa's Schlinge, zurückgeschlagen ist Varuṇa's Schlinge"[1] (mit dem Vorderfuss) den Uferrand zurück.

[1] Alle Sprüche TBr. II. 6. 6. 3—4, vgl. VIII. 8. 15 — 18. b.

6. Die Holzscheite und die feierliche Anredung des Āhavanīya, wie beim Tieropfer[1].

[1] Vgl. VII. 27. 16 (2. Hälfte). Dazu die Sprüche TBr. l. c. 4—5.

7. Nachdem er den Āhavanīya feierlich angeredet hat mit dem Verse: „Es kehrt die Erde heim, heim die Morgenröte, heim die Sonne, heim dieze ganze Welt. Möchte ich den Agni Vaiśvānara als Licht haben, möge ich die Erfülling des reichlichen Wunsches erlangen"[1], und nachdem er mit der Formel: „Bhūḥ, svāhā!" eine Schmalzspende dargebracht hat, findet in der früher dargetanen Weise[2] das Opfer an die Väter statt[3].

[1] TBr. II. 6. 6. 5. [2] Vgl. I. 7—10. [3] Daraus geht hervor, dass die Kaukilī Sautrāmaṇī dem Neumondstage unmittelbar vorangeht. Ein Brāhmaṇa dazu scheint es nicht zu geben. Die Mantras dazu enthält TBr. III. 6. 16.

8. Dem Indra vayodhas opfert er einen Bock.

9. Der Opferlohn ist ein Stier.

10. Er bringt der Aditi einen Caru dar.

11. Der Opferlohn hierbei ist eine Milchkuh.

12. Es wird (in der heiligen Überlieferung) gelehrt: „Das Kalb schenkt er bei der ersten Iṣṭi, die Mutter bei der lezten"[1].

[1] Zu Sūtras 8—12. Der Bock für Indra (vgl. XIX. 5. 3—4) wird im ŚBr. (XII. 9. 3. 16) nur angedeutet. Die Mantras dazu TBr. II. 6. 17—20. Augenscheinlich soll dies Opfer am 1. Tage der lichten Monatshälfte stattfinden. Zum Caru für Aditi vgl. XIX. 5. 5—6. Die in Sūtra 12 erwähnte Śruti ist ŚBr. XII. 9. 2. 11.

13. Damit ist die Darstellung der Kaukilī Sautrāmaṇī zuende geführt.

14. Es verrichte diese Feier einer der den Himmel zu erreichen wünscht[1].

[1] Vgl. ŚBr. XII. 8. 2. 2 am Ende.

Die Schichtung des Hochaltars nach der Lehre der Kathas (Kāṭhakam)

Übersicht

XIX. 11—15.

Es ist aus der einheimischen Überlieferung bekannt (und auch grammatische Tatsachen sprechen dafür), dass die im Folgenden gegebenen Cayanaarten auf den Texten der Kaṭhas beruhen. Es ist bis jetzt nicht nachgewiesen, dass die dieser Darstellung zugrunde liegenden Texte wirklich ein Teil des Kāṭhaka ausmachen. In der mir bekannten Abschrift der Kapiṣṭhalasaṃhitā, welches Werk ja zum grössten Teile mit dem von Schroeder herausgegebenen Kāṭhaka übereinstimmt, findet sich aber, mitten in die Darstellung des Agniṣṭoma verschleppt, ein grosses Fragment, das mit TBr. III. 12. 4 und III. 12. 3 sogut wie ganz gleichlautend ist. Das scheint zu beweisen, dass dieser Teil des Taittirīyabrāhmaṇa (III. 10—12 und Taitt. Ār. I) ursprünglich den Kaṭhas angehört hat.

Zu diesen Cayanaarten gehören:

1. Das Sāvitracayana, XIX. 11. 1—13. 26 (TBr. III. 10).
2. Das Nāciketacayana, XIX. 14. 1—17. (TBr. III. 11).
3. Das Cāturhotracayana, XIX. 14. 18—27 (TBr. III. 12. 1—5).
4. Das Vaiśvasṛjacayana, XIX. 15. 1—9 (TBr. III. 12. 6—9).
   Besondere Kombinationen, XIX. 15. 10—15.
5. Das Āruṇaketukacayana, XIX. 15. 16 (TĀ. I).
   Die Divaḥśyenī- und Apāgha-iṣṭis, XIX. 15. 17—18.

Der Hochaltar in Sonnengestalt *(sāvitro'gniḥ)*

XIX. 11.

1. Den Hochaltar schichte sich mit Ziegeln in Sonnengestalt, wer den Himmelsraum zu erreichen wünscht[1].

[1] Wie z. B. (TBr. 10. 9. 10—11) Ahīnas Āśvatthya, der in der Gestalt eines goldnen Vogels zum Himmelsraum, zur Gemeinschaft der Sonne (Āditya) einging, weil er diese Schichtung wusste.

2. Diese Schichtung findet bei einem Tieropfer statt[1].

[1] Nach TBr. III. 12. 5. 10 (?).

3. Wenn er sie unternehmen will, beschafft er (ausser den sonst zu einer Schichtung erforderten Gegenständen) 185 goldene Ziegel (d. h. Stückchen Gold), welche so gross sind wie das letzte Glied des Fingers, oder (wenn er diese nicht beschaffen kann) ebensoviele mit Schmalz

beschmierte Kiesel[1], vier natürlich perforierte Kieselsteine und eine unbegrenzte Anzahl Raumfüller.

[1] Nach TBr. III. 12. 5. 12, wo nur die Anzahl nicht angegeben wird.

4. Er unternimmt die Handlungen des Tieropfers, die mit der Hersagung der Sechshotṛformel anfangen[1].

[1] Von VII. 1. 1 an.

5. „Er verrichte den Gottesdienst auf dem dritten Teile der Vedi (des Tieropfers)“[1], so wird in der heiligen Überlieferung gelehrt[2].

[1] Vgl. XIX. 1. 14. Tālav.: *prakarasya tṛtīyakaraṇyā vedimānam sautrāmaṇyām uktam ṣaḍviṃśatyaṅgulipramāṇena daṇḍena daśa paścāt sroṇyor madhyam, prāñca(m) (dvā)daśa, aṃsayor aṣṭau; evam vediḥ.* Diese Masse scheinen aber nicht genau das Drittel der *pāśukī vedi* (vgl. ZDMG. LVI, S. 345) zu liefern. [2] TBr. III. 12. 5. 10 (in Āp. ist *yajeteti* zu lesen).

6. Nachdem er die Handlungen bis zum zweiten Umrisse verrichtet hat[1], schlägt er in der Mitte des für den Hochaltar bestimmten Teiles der Vedi einen Pflock in den Boden, ritzt ringsum denselben einen Riss im Masse eines Wagenrades für die Sonnenschichtung ein, schafft[2] ein grünes mit der Wurzel noch versehenes Darbhabüschel herbei, vergräbt dies in der Mitte der Stelle, wo später die Schichtung des Āhavanīya stattfinden soll, schöpft fünf Sruva voll Schmalz in die Juhū, bringt auf den Darbhabüschel fünf Spenden dar mit den Versen, deren erster anfängt: „Das Jahr samt den abnehmenden Monatshälften“[3], stellt die Vedi her, indem er (den Boden mit dem hölzernen Schwerte) aufwühlt, sie besprengt und die Handlungen an ihr verrichtet, die mit der Begiessung mit Schmalz abschliessen[4], ritzt innerhalb des ersten Risses neun kreisrunde Risse, bestreut das Ganze[5] mit Sand, überdeckt es mit Darbhagräsern, füllt den äusseren Riss mit saurer Milch, welcher Honig beigemischt ist, und mit Kieseln, und lässt das Ganze so die Nacht über liegen.

[1] Also bis VII. 3. 10 (Mitte). [2-3] Wie XVI. 17. 7 (beruht nicht auf dem TBr.). [4] Nach Tālav. sind die Handlungen VII. 3. 14 — VII. 5. 6 (*sruca udgrahaṇāntam*) gemeint. [5] Die Risse sollen aber sichtbar bleiben (Sūtra 10).

7. Nachdem er (am folgenden Tage) das Frühagnihotra dargebracht hat, und mit der Formel: „Prajāpati soll dich hinlegen: durch diese Gottheit liege in der Weise der Angirasen fest“ den Hochaltar berührt hat, und mit den beiden Versen: „In mich nehme ich“, „Das Feuer“ das Feuer in sich hat eintreten lassen, berührt er mit dem „Selbstschichtung“ genannten Verse: „Die Scheite, die dir gehören, o Agni“ den Hochaltar[1]. Dann streut er mit der Formel: „Du bist Agni's Asche“ Sand über die Stätte hin, und mit der Formel: „Eintracht“ salzige Erde[2].

[1] Alles wie XVI. 21. 6. [2] Wie XVI. 14. 1 (am Ende) und 2.

8. Während er diese hinstreut, denkt er im Geiste: „Jenes Schwarze, das in dem Monde ist, dass soll hier sein"[1].

[1] Wie XVI. 14. 3.

9. Nachdem er mit der Formel: „Einträchtig" die salzige Erde und den Sand vermischt hat, schliesst er mit der Formel: „Schichtend seid ihr, umschichtend" die Stätte des Hochaltars mit einer unbegrenzten Anzahl von Kieselsteinen ein, und schiebt den Sand über die Stätte des Hochaltars mit dem Verse: „Schwill an"[1].

[1] Alles wie in dem zugrunde liegenden Paradigma (XVI. 20. 9, 12).

10. Die Risse verwischt er nicht[1].

[1] Es ist wohl der Singular zu lesen.

11. Ins Innere stellt er auf dem hinteren (westl.) Teil der Stätte eine mit Wasser gefüllte Schale hin mit der Formel: „Das Wort hat dich in den Ozean hingestellt, dich, der du gute Nachkommenschaft und Wohlfart erwirbst, mir zur Kraft"[1].

[1] Die Formel (mit Var.) aus dem Kāṭh. (XXXVIII. 13 am Ende); Hir. hat *dadhāti*. Im Kāṭh. ist ohne zweifel *suprajāvanim* zu lesen; so auch Baudh. XIX. 2: 418. 1.

XIX. 12.

1. Auf den neunten äusseren[1] Riss legt er die (Ziegel, welche die) fünfzehn Tage der vorderen Monatshälfte (darstellen), mit den fünfzehn Formeln: „Eintracht, Erkenntnis" u.s.w. auf.

[1] D. h. auf den neunten, von dem Mittelpunkt an gerechneten Riss.

2. In die Zwischenräume dieser (Ziegel, die die) Tage (darstellen), legt er mit den fünfzehn Formeln: „Der Lichte; die Klarheit" u.s.w. fünfzehn (Ziegel auf, die die) Stunden[1] dieser Tage (darstellen).

[1] Tag und Nacht umfassen zus. 30 Muhūrtas; der Muhūrta hat also die Dauer von 48 Minuten.

3. Dann legt er auf den mehr nach innen befindlichen (d.h. den 8.) Riss die fünfzehn Nächte der vorderen Monatshälfte auf mit den fünfzehn Formeln: „Der sichtbar werdende Neumond, der sichtbar gewordene Neumond" u.s.w.

4. In die Zwischenräume dieser Nächte legt er mit den fünfzehn Formeln: „Der Geber, der Verschenker" die zu diesen Nächten gehörigen Stunden.

5. Dann legt er auf den mehr nach innen befindlichen (den 7.) Riss die fünfzehn Tage der hinteren Monatshälfte auf mit den fünfzehn Formeln: „Den gepriesenen, den gelobten" u.s.w.

6. In die Zwischenräume dieser Tage die zu diesen Tagen gehörigen fünfzehn Stunden mit den fünfzehn Formeln: „Der Erreger, der Anreger" u.s.w.

7. Dann auf den mehr nach innen befindlichen (den 6.) Riss, die fünfzehn Nächte der hinteren Monatshälfte mit den fünfzehn Formeln: „Die gekelterte, die kelternde" u.s.w.

8. In die Zwischenräume dieser Nächte die fünfzehn zu diesen Nächten gehörenden Stunden mit den fünfzehn Formeln: „Der Verleumder, der Einwilliger" u.s.w.

9. Dann auf den mehr nach innen befindlichen (den 5.) Riss, die zwölf vorderen Halbmonate mit den zwölf Formeln: „Der Reiniger, der künftige Reiniger" u.s.w.

10. Dann auf den mehr nach innen befindlichen (den 4.) Riss, die zwölf hinteren Monatshälften mit den zwölf Formeln: „Der Siegreiche, der Siegende" u.s.w.

11. Dann auf den mehr nach innen befindlichen (den 3.) Riss, die dreizehn Monatsnamen: „Der Rote, der aus dem Roten Geborene" u.s.w.

12. Dann legt er Sand (auf denselben Riss) mit den acht Formeln: „Die Rührige, die Rege" u.s.w.

13. Dann auf den mehr nach innen befindlichen (den 2.) Riss, die fünfzehn „Grossstunden" [1] mit den fünfzehn Formeln: „Jetzt dann" u.s.w.

[1] TBr. III. 10. 10. 4: *muhūrtānāṃ muhūrtān*, Hir.: *muhūrtamuhūrtān*. Ist dieser Muhūrta ein gewisser Teil des Monats?

14. Dann auf den mehr nach innen befindlichen (den 1.) Riss, die sechs Opfer, mit den sechs Formeln: „Der Agniṣṭoma, der Ukthya, die übernächtige Somafeier, die zweitägige Somafeier, die dreitägige Somafeier, die viertägige Somafeier" und die drei Namen der Ṛtus [1]: „Agni als Ṛtu, die Sonne als Ṛtu, der Mond als Ṛtu".

[1] Zu lesen: *cartunāmāni* statt *caturnāmāni*.

15. Dann legt er auf die Nabe (des radförmigen Hochaltars) die vier Namen des Jahres auf: „Prajāpati, das Jahr, der Grosse, Ka" [1].

[1] Zu Sūtra 1—15. Alle Sprüche TBr. III. 10. 1. Ihr Zweck geht aus dem Brāhmaṇa (TBr. III. 10. 9. 6—9 und III. 10. 10. 1—4) hervor. Nur der Zweck der Sprüche in Sūtra 12 ist im Brāhmaṇa nicht angegeben. Die Handlung scheint den Zusammenhang zu unterbrechen. Im Ganzen gibt es also 185 goldene Ziegel (vgl. XIX. 11. 3): 8×15 (Sūtra 1—8) $= 120$; 2×12 (Sūtra 9, 10) $= 24$; 13 (Sūtra 11); 15 (Sūtra 13); $6 + 3 = 9$ (Sūtra 14); 4 (Sūtra 15): Zus. 185.

16. Die vier natürlich perforierten Kieselsteine legt er in der Richtung der vier Himmelsgegenden [1] auf mit den vier Formeln, deren erste anfängt: „Bhūḥ, Agni, und die Erde, und das Mass" [2].

[1] Also östlich, südlich, westlich, und nördlich vom Rade. [2] TBr. III. 10. 2 (4 Formeln).

17. Mit dem Verse: „Fülle dem Raum" legt er die Raumfüller auf [1].

[1] Vgl. XVI. 14. 9.

18. Nachdem er vom Cātvāla Schutt geholt hat, breitet er diesen mit dem an Agni Vaiśvānara gerichteten Verse: „Agni, gesucht" u.s.w. über die Schicht aus [1].

[1] Vgl. XVI. 15. 1.

19. Dies ist die Schicht.

20. Er flüstert den Hinaufsteigungsspruch [1], er flüstert den Herabsteigungsspruch [2].

[1] Nl. TS. V. 5. 9. g (vgl. XVI. 21. 14).

21. Dann bringt er dem fertig geschichteten Hochaltar seine Verehrung dar mit dem dazu bestimmten Kapitel, welcher anfängt: „Du kennest dich; wer du bist, der bist du; du hast dich geschichtet; geschichtet bist du, fertig geschichtet bist du, o Agni" [1].

[1] TBr. III. 10. 3.

22. Darauf verfährt er mit ihm wie mit dem aus tausend Ziegeln geschichteten Hochaltar [1].

[1] Vgl. XVI. 13. 11. Der Agni wird also besprengt wie XVII. 11. 1 angegeben ist.

23. Nachdem der Opferveranstalter durch das Hersagen des Spruches sich die Ziegel zu seinen Milchkühen im Jenseits gemacht hat [1], bringt er dem Hochaltar seine Verehrung dar mit den als „Zusammenfassung" und „Verteilung" [2] bezeichneten Sprüchen, dezen Anfang ist: „Du bist das Jahr, du bist das volle Jahr" [3].

[1] Vgl. XVII. 11. 2. [2] Ich finde diese Bezeichnungen (auch Baudh. und Hir. haben sie) nicht in TBr. [3] TBr. III. 10. 4. 1—3 (Schluss *mā mā hiṃsīḥ)* ist der Saṃhāra, der Rest ist der Vihāra.

24. Auf den äussersten Ziegel an der Nordseite giesst der Adhvaryu, mit dem Angesichte nach Norden gekehrt, vermittelst eines Blattes der Calotropis gigantea (Arka) Ziegenmilch aus [1].

[1] Vgl. XVII. 11. 3.

25. a. Hierbei wird für das Śatarudrīyaopfer der Abschnitt verwendet, welcher anfängt: „Du, o Agni, bist Rudra, der Asura des grossen Himmels" [1].

[1] TBr. III. 11. 2. Es ist nicht sicher, ob mit diesem Abschnitt eine einzige Spende dargebracht wird, oder ob der Abschnitt zu mehreren verwendet wird, vgl. XIX. 13. 2, 3. a.

25. b. Das Arkablatt legt er irgendwo hin, wo die Kühe nicht hinkommen; oder er legt es auf einen Ameisenhaufen [1].

[1] Garbe's Sūtratrennung ist falsch, und statt *arkaparṇa upadadhāti* ist *arkaparṇam upa*° zu lesen, vgl. XVII. 11. 5 am Ende.

26. Der Hotṛ, der sich hinter (d.h. westlich von) dem Hochaltar mit dem Angesichte nach Osten hingesetzt hat, rezitiert zu dem anlässlich

der vollendeten Schichtung abzuhaltenden Śastra [1] den Abschnitt, welcher anfängt: „Bhūḥ, bhuvaḥ, svaḥ, Stärke, Kraft".

[1] Vgl. XVII. 12. 12. [2] TBr. III. 10. 5. In Āp. ist auch hier *saṃcitokthena* zu lesen.

XIX. 13.

1. Dann unternimmt er die Handlungen des Tieropfers, deren erste das Hinbringen des Feuers zum Hochaltar ist ohne Abweichung von dem zugrunde liegenden Paradigma bis zu den Erlösungsspenden [1].

[1] Also die Handlungen, die (an XIX. 11. 6, vgl. Bem. 4, anschliessend) mit dem Umlegen der Paridhis anfangen: VII. 5. 6 — VII. 7. 2 (inkl.).

2, 3. a. Nachdem er die Erlösungsspenden dargebracht hat [1], opfert er zu vier Malen mit dem Sruva in die Juhū geschöpftes Schmalz; der Abschnitt, welcher anfängt: „Du, o Agni, bist Rudra" [2] dient zur Śatarudrīyaspende [3].

[1] Vgl. VII. 7. 2. [2] TBr. III. 11. 2. [3] Beruht auf TBr. III. 11. 9. 9. Auf welche Spende im Agniritual hier gedeutet wird, ist mir nicht klar. Sie war ja schon früher (XIX. 12. 25. a) erwähnt. — Garbe hat die Sūtras 2—6 irrig getrennt.

3. b, 4. a. Dann schöpft er wieder viermal Schmalz in die Juhū: der Abschnitt: „Agni und Viṣṇu" [1] dient zur Spende des „Güterstromes" [2].

[1] TBr. III. 11. 3. [2] Vgl. XVII. 17. 8. — Beruht auf TBr. III. 11. 9. 9.

4. b, 5. a. Dann schöpft er wieder viermal Schmalz in die Juhū: der Abschnitt: „Herr der Nahrung, gib uns Nahrung" [1] dient zum Speiseopfer [2].

[1] TBr. III. 11. 4. [2] Beruht auf TBr. III. 11. 9. 9. Der *annahoma* kommt, wie es scheint, nicht in dem zugrunde liegenden Agniparadigma vor.

5. b, 6. Dann schöpft er wieder viermal Schmalz in die Juhū und bringt die alle zufriedenstellenden *(viśvaprī)* Spenden dar mit dem Abschnitt: „Sieben Scheite hast du, Agni, sieben Zungen" [2].

[1] Beruht auf TBr. III. 11. 9. 9. [2] TBr. III. 11. 5. Entsprechendes nicht im Agniritual.

7. Dann schöpft er wieder viermal Schmalz in die Juhū und bringt eine Spende dar mit der Formel: „Mit dem Gang (?) der Vasus, der Welle der Rudras, dem Glanz der Ādityas, der Einsicht der Allgötter, der Bahn der Maruts opfere ich dich, svāhā!" [1].

[1] TBr. II. 5. 7. 1. Diese Spende nicht bei Baudh.

8. Mit den Neigen dieser Spenden [1] beschmiert sich der Opferveranstalter das Gesicht mit dem Abschnitt, welcher anfängt: „Die Königin, die Herrscherin" [2].

[1] Nl. der in Sūtra 2—7 erwähnten. [2] TBr. III. 10. 6.

9. Dann verrichtet der Adhvaryu mit dem Abschnitt: „Dem Asu, svāhā! Dem Vasu, svāhā!" [1] einundzwanzig Spenden, mit jedem Spruche eine.

[1] TBr. III. 10. 7.

10. Darauf unternimmt er die Handlungen des Tieropfers vom Herbeiholen des Brennholzes an bis zur Darbringung der Netzhaut [1].

[1] Vgl. VII. 7. 6 (anschl. an Sūtra 1) bis VII. 21. 4.

11. Nachdem die Netzhaut geopfert ist [1], schenkt der Opferveranstalter vierjährige Kühe als Opferlohn, so viele Ziegel es gibt [2].

[1] Zu diesem Zeitpunkt werden ja die Dakṣiṇās beim Tieropfer verschenkt (VII. 21. 5). [2] Beruht auf TBr. III. 12. 5. 8 (soviele Kühe wie es *yajuṣmatya iṣṭakāḥ* gibt, nach Tālav.).

12. Wenn er soviele Kühe zu geben nicht im Stande ist, so gebe er einigen Brahmanen ebensoviele Rührtränke zu trinken oder Reisgerichte zu essen [1].

[1] Nach TBr. III. 12. 5. 9.

13. Dadurch hat er die Erfülling seines Wunsches erreicht [1].

[1] TBr. l. c. hat einen anderen Ausdruck.

14. Er schenke aber eine trächtige vierjährige Kuh, Gold und ein Kleid [1].

[1] Alles nach TBr. l. c. 9—10.

15. Nachdem er dann vom Tieropfer alle diejenigen Handlungen verrichtet hat, die vor der Manotā stattfinden [1], schöpft er in ein Gefäss von Udumbaraholz von der Brühe einen Schoppen für Mṛtyu [2].

[1] Also bis VII. 23. 12 (Manotā: VII. 24. 1). Nach Baudh. XIX. 5: 4. 23. 7 wird bis VII. 25. 7 (inkl.) verrichtet. [2] Dieser Graha wird nicht in einem eigentlichen Brāhmaṇa behandelt.

16. Zum Schöpfen dient (als „Vorleuchte") der Vers: „Singet zu Ehre des Weisen, der geläutert wird; wie ein grosser Strom fliesst er über das Kraut (d. h. den Soma) hin; wie eine Schlange kriecht er durch die alte Haut, wie ein spielender Renner ist der gelbe Stier gelaufen" [1], und die Formel: „Mit einer Unterlage geschöpft bist du; dem Mṛtyu genehm schöpfe ich dich" [1]. Zum Hinstellen auf die Uttaravedi dient die Formel: „Dies ist deine Geburtsstätte; für Mṛtyu dich." [1]

[1] TBr. III. 10. 8. 1.

17. Eine andere Ansicht ist, dass der Schoppen für Mṛtyu nur beim Nāciketahochaltar auftreten soll.

18. Dessen Darbringung geschieht n a c h dem Sviṣṭakṛtopfer [1].

[1] Also nach VII. 25. 18.

19. Ehe er aus dem Schoppen libiert, berühre er Wasser mit der Formel: „Blitz *(vidyut)* bist du, zermalme *(vidya)* mein böses Geschick" [1].

[1] Alles nach TBr. III. 10. 9. 2.

20. Dann libiert er aus ihm mit den zwei Versen: „Schlage fort den Tod, fort den Hunger, schlag fort von hier den Fluch, und dann führe, o Agni, uns tausenderlei Wohlfahrt herbei. — Die Tausende, die Myriade Stricke, die du hast, o Tod, um den Sterblichen zu töten, die opfern wir durch des Opfers Zauber alle von uns hinweg" [1].

[1] TBr. III. 10. 8. 1—2.

21. Nachdem er libiert hat, berühre er Wasser mit der Formel: „Regen *(vṛṣṭi)* bist du, zerschneide *(vṛśca)* mein böses Geschick" [1].

[1] Alles nach TBr. III. 10 9. 2.

22. Das Geniessen aus diesem Schoppen findet nach der Handlung mit der Iḍā statt [1].

[1] Also unmittelbar nach der Handlung von VII. 26. 5.

23. Er geniesst aus demselben mit der Formel: „Du bist der Trunk, der Trunk des Nektars. Von dir, der du vom Tode eingeladen bist, der du mit Nektar verbunden bist, über dem svagā gemacht ist, der du mit Süssem verbunden bist, von dir, der du eingeladen bist, trinke ich, der ich eingeladen bin" [1].

[1] TBr. III. 10. 8. 2.

24. Mit dem Rest desselben Abschnittes, anfangend mit den Worten: „Die liebliche Überlegenheit" [1] gibt er den Herbeirufungen der Hauche[2] in seinem Körper Bestand.

[1] TBr. III. 10. 8. 2 am Ende — 9. [2] *prāṇanihavān?* „die herbeigerufenen Hauche"? Der Ausdruck, das scheint der vedische Lokativ *ātman* zu beweisen, muss einem Brāhmaṇa entnommen sein. Hir. hat genau dasselbe. Die Herbeirufung offenbar weil durch die Verehrung des Mṛtyu, des Todes, die Lebensfunktionen zu entfliehen drohen.

25. Von da an ist alles dasselbe wie beim Tieropfer [1].

[1] Also von VII. 26. 8 bis zum Schluss des Paśubandha.

26. Damit ist die Darstellung der Schichtung in Sonnengestalt zu ende geführt.

Der Naciketahochaltar

XIX. 14.

1. Durch diese Savitṛhochaltarschichtung ist die Naciketaschichtung erklärt.

2. Bei dieser gibt es keine Risse [1].

[1] Deutet auf die neun Risse des Sāvitra (XIX. 11. 67). Nur der umfassende Riss wird gemacht.

3. Wenn die Zeit da ist, die Ziegel aufzulegen [1], werden einundzwanzig goldene Ziegel (d. h. Stückchen Gold) oder ebensoviele mit Schmalz beschmierte Kieselsteine in der Nabe in einem Viereck oder einem Kreis [2] aufgelegt, jeder Ziegel mit einer der einundzwanzig Formeln von dem Abschnitte, der mit den Worten: „Raum bist du, Himmel bist du" [3] anfängt.

[1] Vgl. XIX. 12. 1 fgg. [2] *caturaśram* und *parimaṇḍalam* scheinen adverbielle Akkusative zu sein. Wie die Iṣṭakās hingelegt werden, lehren Sūtra 9 fgg. [3] TBr. III. 11. 1. — Alles Übrige wie der Savitṛhochaltar, vgl. Sūtra 16.

4. In dem Brāhmana welches anfängt: „Diesen (Naciketa-bau) schichten sich einige auf dem Hochaltar bei einem Tieropfer" [1] werden die Modifikationen gelehrt.

[1] Nl. TBr. III. 11. 9.

5. Diese werden wir der Reihe nach durchgehen.

6. Er ist zu schichten: beim Tieropfer, beim Somaopfer, beim Sattra, beim Somaopfer, wo man tausend Kühe, oder bei demjenigen, wo man seine ganze Habe als Opferlohn verschenkt, oder bei dem Opfer, wo die zahlreichsten Opferspenden gemacht werden [1].

[1] In dem Brāhmaṇa werden nur „Tieropfer, Somaopfer und dasjenige, wo die zahlreichsten Spenden dargebracht werden" genannt. Mit dem zuletzt erwähnten ist nach Tālav. das Gavām ayana gemeint.

7. Bei einem Sattra schichte wer festen Stand begehrt, wer Ruhm, Nachkommen, Kühe, den Himmelsraum, Gedeihen begehrt, diesen Hochaltar je nach dem Raume [1], je nach der Überlieferung.

[1] *yathāvakāśam?* vgl. *yathānyuptam?* in TBr. III. 11. 9. 3.

8. Überall beim Auflegen der Ziegel beginnt die Handlung im Osten, geht dann den Gang der Sonne entlang und schliesst im Norden [1].

[1] Also: Ost, Süd, West, Nord.

9. Wer Kühe begehrt, schichte einen je fünf Ziegel umfassenden: je fünf in den verschiedenen Himmelsrichtungen, einen in der Mitte [1].

[1] Beruht auf TBr. III. 11. 9. 3. 4 (weil *paśavaḥ pāṅktāḥ)*.

10. Wer den Vorrang begehrt, oder Ruhm, oder Nachkommen, der schichte ihn dreifach: sieben im Osten, drei im Süden, sieben im Westen, drei im Norden, einen in der Mitte [1].

[1] Alles nach TBr. l. c. 4—5. — Sonst bedeutet *trivṛt*: dreimal drei.

11. Wer den Vorrang wünscht, schliesse, in der Mitte beginnend, die Reihe nach oben ab [1].

[1] Sodass alle Ziegel in der Mitte übereinander kommen. Nach TBr. III. 11. 9. 6.

12. Wer den Himmelsraum zu erreichen wünscht, schliesse, im Westen beginnend, die Reihe nach Osten ab [1].

[1] Nach TBr. l. c. 7.

13. Wenn er (nl. der Opferveranstalter) wünscht: „Möchte ich glanzvoll, ruhmvoll, im Besitze priesterlichen Ansehens sein", so begebe er sich, ehe noch die Dakṣiṇāspenden dargebracht werden [1], östlich vom Dhiṣṇya des Hotṛs (zum Āhavanīya) hinauf mit der Formel: „Die Ruhmvolle, welche hier fortgegangen ist, die soll mich mit Glanz, Ruhm, und priesterlichem Ansehen bedecken".

[1] Alles aus TBr. l. c. 7—8. Nur die Worte *prāg dakṣiṇebhyaḥ* sind Zutat. Ich weiss damit nichts anzufangen, und vermute, dass *prāg dākṣiṇebhyaḥ* (vgl. XIII. 5. 6) zu lesen ist.

14, 15. Wenn er wünscht: „Möchte man mir gegenüber die grösste Opferwilligkeit zeigen, möchte man mir die zahlreichsten Opferlohnkühe hinführen", so bringe er, während die Dakṣiṇākühe herbeigeführt werden, mit der Formel: „Komme zugewandt, komme zugewandt. Die Zugewandte soll gerne das Schmalz entgegennehmen, svāhā!", nachdem er vermittelst des Sruva aus dem Fass Schmalz geschöpft hat, eine Spende ins Āhavanīyafeuer dar [1].

[1] Alles nach TBr. l. c. 7—8.

16. Die dann folgenden Handlungen, vom Auflegen der natürlich perforierten Kieselsteine an [1], sind dieselben wie beim Savitṛhochaltar.

[1] Vgl. XIX. 12. 16.

17. Damit ist die Darstellung des Naciketahochaltars zu ende geführt.

Der Caturhotṛhochaltar.

18. Durch diesen Naciketahochaltar ist der Caturhotṛhochaltar erklärt.

19. Es gibt hier ebensoviele goldene Ziegel oder mit Schmalz beschmierte Kieselsteine wie es Worte (in den Sambhāraformeln) gibt.

20. Wenn die Zeit gekommen ist, die Ziegel aufzulegen, legt er vor dem Darbhabüschel [1] die Ziegel auf, welche die Zehnhotṛformel darstellen, in nördlicher Richtung, mit jeder Formel einen; nördlich davon einen Ziegel, welcher „das Herz" darstellt, nördlich von diesem einen, der den Graha, nördlich von diesem einen, der die Entgegennahme darstellt [2], nördlich von diesem vier von denen, welche die Worte der Sambhāraformeln darstellen, nördlich von diesen zwei von denen, welche die Gattinnen der Götter darstellen [3].

[1] Vgl. XIX. 11. 6. [2] In den Text des Āp. ist mit drei Hss. das Wort *pratigraham* aufzunehmen, vgl. TBr. III. 12. 5. 5, das Brāhmaṇa auf welchem diese ganze Darstellung beruht. [3] Es werden

also aufgelegt: 1. mit der eigentlichen Zehnhotṛformel (TĀ. III. 1. a): 10 Ziegel; 2. mit dem *hṛdaya* (TĀ. III. 11. 1—2. a: bis *ātmā janānām*): 1 Ziegel; 3. mit dem Graha (TĀ. III. 1. b): 1 Ziegel; 4. mit dem *pratigraha* (TĀ. III. 10 bis *pratigṛhṇātu*): 1 Ziegel; 5. mit den *sambhāras* (TĀ. III. 8 bis *āśiṣā*): 4 Ziegel; 6. mit den *patnīs* (TĀ. III. 9 bis *bṛhaspatiḥ*): 2 Ziegel.

21. In derselben Weise südlich vom Darbhabüschel in östlicher Richtung gerichtet die Vierhotṛformel [1].

[1] Also: 1. mit der eigentlichen Vierhotṛformel (TĀ. III. 2. a): 4 Ziegel; 2. mit dem *hṛdaya* (TĀ. III. 11. 2—3. b bis *nicikyuḥ*): 1 Ziegel; 3. mit dem *graha* (TĀ. III. 2. b): 1 Ziegel; 4. mit dem *pratigraha* (TĀ. III. 10 bis *somāya vāsaḥ)*: 1 Ziegel; 5. mit den *sambhāras* (TĀ. III. 8 bis *barhiṣā*): 4 Ziegel; 6. mit den *patnīs* (TĀ. III. 9 bis *agneḥ)*: 2 Ziegel.

22. Westlich vom Darbhabüschel in nördlicher Richtung die Fünfhotṛformel [1].

[1] Also: 1. mit der eigentlichen Fünfhotṛformel (TĀ. III. 3. a): 5 Ziegel; 2. mit dem *hṛdaya* (TĀ. III. 11. 3—4 bis *aham asmi)*: 1 Ziegel; 3. mit dem *graha* (TĀ. III. 3. b): 1 Ziegel; 4. mit dem *pratigraha* (TĀ. III. 10 bis *rudrāya gām*): 1 Ziegel; 5. mit den *sambhāras* (TĀ. III. 8 bis *yajñena*): 4 Ziegel; 6. mit den *patnīs* (TĀ. III. 9 bis *triṣṭup)*: 2 Ziegel.

23. Nördlich vom Darbhabüschel in östlicher Richtung die Sechshotṛformel [1].

[1] Also: 1. mit der eigentlichen Sechshotṛformel (TĀ. III. 6. a): 6 Ziegel; 2. mit dem *hṛdaya* (TĀ. III. 11. 4—5 bis *carantam*): 1 Ziegel; 3. mit dem *graha* (TĀ. III. 6. b): 1 Ziegel; 4; mit dem *pratigraha* (TĀ. III. 10 bis *varuṇāyāśvam*): 1 Ziegel; 5. mit den *sambhāras* (TĀ. III. 8 bis *svagākāreṇa)*: 4 Ziegel; 6. mit den *patnīs* (TĀ. III. 9 bis *anuṣṭup*): 2 Ziegel.

24, 25. Oberhalb [1] in östlicher Richtung die Siebenhotṛformel, und hier werden fünf Worte von den Sambhāras und die übrigen Namen der Gattinnen aufgelegt [2].

[1] Nach Tālav. wird zwischen dem Darbhabüschel und den vorher aufzulegenden Ziegeln ein Raum für die Siebenhotṛformel gelassen.
[2] Also: 1. mit der eigentlichen Siebenhotṛformel (TĀ. III. 5. a.): 7 Ziegel; 2. mit dem *hṛdaya* (TĀ. III. 11. 6—12): 1 Ziegel; 3. mit dem *graha* (TĀ. III. 5. b): 1 Ziegel; 4. mit dem *pratigraha* (TĀ. III. 10 bis *prajāpatim puruṣam ?*): 1 Ziegel; 5. mit den *sambhāras* (TĀ. III. 8): 5 Ziegel; 6. mit den *patnīs* (TĀ. III. 9.: *ādityānām jagatī* bis *catasro diśaḥ*): 12 Ziegel. — Im Ganzen sind dies 88 Ziegel; etwas anders Tālav.: *ṣaḍaśītir anusūtraṃ cet tathā śākhāntarīyam upadhānam; anubrāhmaṇaṃ ced dvyūnaṃ śatam.*

26. Die folgenden Handlungen, vom Auflegen der natürlich perforierten Kieselsteinen an, sind dieselben wie bei dem Savitṛhochaltar [1].

[1] Vgl. Bem. zu Sūtra 16.

27. Dadurch ist die Darstellung des Caturhotṛhochaltars zuende geführt.

Der Viśvasṛjhochaltar.

XIX. 15.

1. Durch diesen Hochaltar ist der Viśvasṛjhochaltar[1] erklärt.

[1] D. h.: „der Hochaltar der das All schaffenden Götter".

2. Soviele Sprüche es hierbei gibt[1], soviele goldene Ziegel oder mit Schmalz beschmierte Kieselsteine stellt er bereit.

[1] Vgl. Bem. zu Sūtra 3.

3. Wenn der Zeitpunkt gekommen ist, sie aufzulegen, baut er in der Runde, vor (d. h. östlich von) der Uttaranābhi anfangend, den Hochaltar nach rechts herum auf mit den drei Abschnitten, deren erster anfängt: „Was unsterblich und was sterblich ist"[1].

[1] TBr. III. 12. 6—8: zus. 42 Verse.

4. Oder es werden drei Schichten übereinander gelegt, jede mit den Sprüchen e i n e s Abschnittes.

5. Die Handlungen vom Auflegen der natürlich perforierten Kieselsteine an, sind dieselben[1], ausgenommen die Rezitation des Hotṛ[2].

[1] Vgl. XIX. 14. 26. [2] Vgl. XIX. 12. 26.

6. Bei d i e s e r Schichtung rezitiert der Hotṛ den Abschnitt, welcher anfängt: „Die grosse Region des Ostens wird die der Ṛgverse genannt"[1].

[1] TBr. III. 12. 9. 1—8, bis an die Worte *pañca pañcāśatas*, wo das Brāhmaṇa zum Vaiśvasṛja anfängt.

7. Der Viśvasṛjhochaltar ist beschränkt auf die einen Mahāvratatag in sich begreifenden Somafeiern (Sattras), welche sich über mehr als zwölf Tage bis zu hundert[1] erstrecken, auf die drei Sārasvatasattras[2], auf die im Ritual der Kaṭhaschule überlieferten Tertialfeiern[3], auf das Sattra der Sādhyas, das sechstägige nicht einbegriffen[4], auf die beiden tausendjährigen Feiern: das Ayana der Viśvasṛjs und die tausendjährige Feier des Prajāpati[5].

[1] Vgl. XXII. 8. 11. [2] Vgl. XXIII. 12. 4. [3] Aus dem Kāṭhaka kann ich diese Cāturmāsyas nicht nachweisen; wahrsch. sind die unten, XXII. 8. 1—9. 7, beschriebenen gemeint. [4] Vgl. XXIII. 11. 15—12. 1, XXII. 22. 2. [5] Weil es nur e i n *prajāpateḥsahasrasaṃvatsara* (XXIII. 14. 12) und e i n *viśvasṛjām ayana* (l. c. 14) gibt, vermute ich, dass im Text des Āp. zu lesen ist: *viśvasṛjāmayanaprajāpateḥsahasrasaṃvatsarayoś ca.* Zum *viśvasṛjām ayana* vgl. XXIII. 14. 14.

8. Wenn man, stets weiter gehend, den (Viśvasṛj) hochaltar schichtet, so berühre er (nl. der Adhvaryu) bloss die Stelle des Hochaltars mit diesen Sprüchen[1].

[1] Ich vermute, dass hier von den Sārasvatasattras die Rede ist, bei welchen man jeden Tag einen Śamyāwurf weiter noch Osten

ansiedelt. In diesem Falle wird, wenn ich den Text recht begreife, nicht die eigentliche Schichtung unternommen, sondern werden nur die Sprüche (XIX. 15. 3) über der Stätte des Altars hergesagt.

9. Für einen, der ihm (nl. dem Adhvaryu) lieb ist und der ihm sehr vertraut ist[1], schichte er den Viśvasṛjhochaltar, oder bei der dritten Runde[2].

[1] Die Worte sind gleichlautend mit XII. 8. 14. [2] Der Sinn der Schlussworte ist unklar. Wahrscheinlich sind die Sprüche XIX. 15. 3 gemeint. Hat er in diesem Falle alle Sprüche herzusagen und erst nach der 3. Runde die Ziegel aufzulegen? und ist Baudh XIX. 8: 429. 10—11 zu vergleichen? In Hir. fehlt das ganze Sūtra.

Besondere Kombinationen.

10. Er darf bei einer Somafeier die Schichtung auch so verrichten, dass er den Sāvitṛ-, den Naciketa-, den Caturhotṛ-, den Viśvasṛj-, und den Aruṇaketukabau[1] vereinigt (d.h. in einen einzigen Hochaltar zusammenfasst).

[1] Vgl. Sūtra 16.

11. In diesem Falle ist die erste Schicht der Savitṛbau, die zweite besteht aus Raumfüllern, die dritte ist der Naciketabau, die vierte besteht aus Raumfüllern, die fünfte ist der Caturhotṛbau, die sechste ist der Viśvaṣṛjbau, die siebente der Aruṇaketukabau.

12. Er schöpft dann den für Mṛtyu bestimmten Schoppen aus der Brühe des Savanabockes[1].

[1] Statt (XIX. 13. 15) aus der Brühe des gewöhnlichen beim Tieropfer zu schlachtenden Bockes.

13. Wenn[1] er diese Hochaltäre (bei einem Somaopfer) gesondert oder oder in e i n e m Bau vereinigt aufbaut, so schenkt er beide Arten von Dakṣiṇās, sowohl die, welche nach der Überlieferung für das Somaopfer, als die, welche für den Hochaltarbau gelten.

[1] Es muss das Wort *ya* getilgt werden.

14. Nachdem er (diese Schichtungen einmal) gesondert angewandt hat, werden sie nachher nicht mehr zu e i n e r Schichtung vereinigt[1].

[1] Deutung unsicher. Ich vermute *pṛthak prayujya*, vgl. Baudh. XIX. 8: 429. 12, wo eine Hs. *sakṛt prayujya na samasyati* bietet.

15. Nachdem er den Hochaltar geschichtet hat, verrichte er die Sautrāmaṇī, oder opfere einen für Mitra und Varuṇa bestimmten Quark[1].

[1] Aus TBr. III. 12. 5. 12.

16. Der Aufbau des Aruṇaketukahochaltars ist in dem Brāhmaṇa erklärt[1].

[1] Nl. im ersten Buche des Taitt. Āraṇyaka. Baudh. XIX. 10 behandelt ihn ausführlich.

17. Die Divaḥśyenī-iṣṭis und die Apāgha-iṣṭis verrichte Tag für Tag [1], wer den Himmelsraum zu erreichen wünscht.

[1] Es scheint, dass von Āp. kein Zusammenhang mit diesen Kāṭhaka-agnis angenommen wird. Nach Baudh. XIX. 8 a. E. werden sie vor der Dīkṣaṇīya-iṣṭi verrichtet. Zum Worte *apāgha* (statt *apādya*) vgl. Z. D. M. G. LVII, pag. 742.

18. Sie sind in dem Brāhmaṇa erklärt [1].

[1] TBr. III. 12. 2 werden die sieben Divaḥśyenī-iṣṭis behandelt. Jede umfasst drei Havisspenden, wobei nur die zweite in jeder Iṣṭi eine andere ist. In jeder Iṣṭi ist das 1. Havis ein Opferkuchen für Agni kāma, das 3. ein Caru für Anumati. Das mittlere Havis ist in der 1. Iṣṭi ein Caru für Āśā, in der 2. ein Caru für Kāma, in der 3. einer für Brahman, in der 4. einer für Yajña, in der 5. einer für die Āpas, in der 6. einer für Agni balimat, in der 7. einer für Anuvitti. Die dazu gehörigen Yājyānuvākyās gibt TBr. III. 12. 1. — Die Apāghās werden TBr. III. 12. 4 behandelt. Es sind fünf Iṣṭis; von jeder ist das 1. Havis ein Opferkuchen für Agni, das 3. ein Caru für Anumati. Das 2. Havis ist in der 1. Iṣṭi ein Caru für Tapas, in der 2. ein Caru für Śraddhā, in der 3. einer für Satya, in der 4. einer für Manas, in der 5. einer für Caraṇa. TBr. III. 12. 3 gibt die Yājyānuvākyās zu diesen Iṣṭis.

Die mit besonderem Wunsche verbundenen Tieropfer.

XIX. 16.

1. Die mit besonderem Wunsche verbundenen Tieropfer verrichte er am Neumonds- oder Vollmondstage [1].

[1] Vgl. VII. 1. 2.

2. Ihr Ritus ist der im selbständigen Tieropfer beschriebene [1].

[1] Also wie im VII. Buche.

3. Sie sind in den Brāhmaṇas behandelt, deren erstes anfängt: „Einen für Vāyu bestimmten weissen Bock bringe dar, wer Wohlstand begehrt" [1].

[1] Die *kāmyāḥ paśavaḥ* werden TS. II. 1—10 behandelt.

4. An die Stellen im Opfer, welche die Einschiebung erfordern, bringt er (nl. der Hotṛ) je nach der Gottheit, der das Opfertier dargebracht wird, sechs Verse an: je zwei beim Opfer des Netzes [1], des Opferkuchens [2], der Hauptopfergabe [3].

[1] Vgl. VII. 21. 1. [2] Vgl. VII. 22. 12. [3] Vgl. VII. 25. 9.

5. Die Abschnitte, deren erster anfängt mit den Worten: „Der weise Weisse geht denen nach, die fette Speise haben und am Besitze sich erfreuen" enthalten der Reihe und dem Stichworte nach die dazu bestimmten Verse [1].

[1] Nl. TBr. II. 8. 1—9.

6. Bei jedem Beschädigungszauber [1] verrichten die Opferpriester ihre Handlungen, indem sie rote Kopfbinden und rote Gewänder und ihr Obergewand vom Halse hinabhängend tragen [2].

[1] Wie z.B. TS. I. 7. 7. 7. [2] Beruht auf Ṣaḍv. br. III. 8. 22, vgl. unten, XXII. 4. 18—25. Das Kleid wird also nicht wie bei der Verehrung der Götter oder wie beim Dienste der Väter getragen. — Hiermit sind die allgemeinen Bestimmungen erledigt. Āp. geht nun daran, einzelne Punkte aus der Brāhmaṇa-überlieferung (TS. II. 1—10) zu erörtern.

7. Die Bedeutung des Wortes *malha* ist: „mit Zäpfchen an der Wamme versehen" [1].

[1] Der Text sollte gelesen werden: ... *pracaranti* |6| *malhā iti maṇilā ity arthaḥ* |7|. Das hier von Āp. erläuterte Wort (schon XVIII. 21. 13 kam es vor!) findet sich TS. II. 1. 2. 4.

8. In dem Satze [1]: „Er fasse es (nl. das Opfertier) auf unebenem (Boden) an" besagt der Ausdruck „auf unebenem Boden", dass entweder der Opferplatz ein unebener Boden sein soll, oder dass er das Opfertier bloss anfassen (d.h. schlachten) soll auf einer unebenen Stelle des Opferplatzes.

[1] TS. II. 1. 13. 1.

9. Über die Gottheit der Gutmachung, welche in dem Opfer der zehn Stiere besteht [1], gibt es die folgende Erörterung:

[1] TS. I. 1. 4. 1. Hier wird nämlich nicht angegeben, welcher Gottheit die ersten neun Stiere zu weihen sind, nur über den letzten wird ausgesagt, dass er für Prajāpati bestimmt ist.

10. sie (d.h. die Gutmachung, das Opfer dieser Tiere) sei den Ādityas geweiht, oder dem Prajāpati, oder den Gottheiten der Elfzahl [1], oder derselben Gottheit, welcher die trächtigen Kühe geweiht sind [2].

[1] Vgl. XIV. 5. 1. [2] Welche TS. II. 1. 2. 4—6 genannt ist (also drei dem Agni, drei dem Indra, drei dem Bṛhaspati; zum letzten vgl. Bem. zu Sūtra 9).

11. Die Bedeutung des Wortes *paryāriṇī* [1] ist: „eine die erst nach langer zeit zum Gebären kommt".

[1] TS. II. 1. 4. 7. — *paryāriṇī* könnte mit *pariyāriṇī* gleichwertig sein, und in diesem Worte könnte das im Skt. nicht belegte *yār* (Av. *yārə*, Deutsch *Jahr*) stecken. Vgl. Baudh. XXIV. 38: 225, 5, wozu das Vivaraṇa lautet: *parihārasūr ity asyā ardhasaṃvatsaraṃ sūtvāparasmin prasūyate* (dazu scheint die Herleitung von einem Subst. *yār* gut zu passen); *anye āhuḥ: ekasmin* (sc. *saṃvatsare) pumān ekasmin strīvatso yasyāḥ seti* (dies ist eine zweite Deutung von *parihārasū).*

12. Der Ausdrück: „Der Opferpfahl ist ein Sphya" [1] besagt, dass der Opferpfahl entweder sphyaförmig sein soll, oder so beschaffen wie der im Feuerhäuschen übliche [2].

[1] TS. II. 1. 5. 7. [2] Der Satz ist so zu lesen: *sphyākṛtir yūpa*

āgnyāgāriko vā (genau so Hir., Baudh. aber *agnyā°;* in Āp. erwartet man dann aber *yūpo 'gnyā°).* Vgl. Baudh. XX. 25: 55. 9. Demnach wäre im ersten Falle dem Aufsatz (VII. 3. 4) die Gestalt eines Sphya (des hölzernen Schwertes) zu geben; im zweiten Falle hätte der Yūpa keinen Aufsatz. Wie das Feuerhäuschen (des Gārh. oder Āhav.) genau beschaffen ist, darüber sind wir nicht näher unterrichtet.

13 „Die männliche Stute, welche dem Tvaṣṭṛ zu opfern ist" [1] bedeutet einen Hengst, den die (anderen Rosse) bespringen [2] (weil er einer Stute ähnelt).

[1] TS. II. 1. 8. 3. [2] l. *rohanti.*

14. Der Ausdruck: „In der Verbindung des Wassers und der Kräuter" [1] besagt: „In der Regenzeit oder am Anfang des Herbstes", oder aber „an einer Stelle, wo Wasser und Kräuter zusammentreffen".

[1] TS. II. 1. 9. 2.

15. Der Ausdruck: „Der Opferpfahl ist gegabelt" [1] besagt, dass der Teil des Pfahles, der sich oberhalb des Seiles [2] oder oberhalb der Uparā [3] befindet, gegabelt ist; die beiden Äste sollen achteckig und mit einem Aufsatz versehen sein [4].

[1] TS. II. 1. 9. 3. [2] Vgl. VII. 11. 5. [3] Vgl. VII. 3. 1. [4] Die Worte *yad voparād* gehören noch zu dem ersten Satze des Sūtra. — Vgl. Baudh. XX. 25: 55. 12.

16. Wenn die Rede ist von einem Tiere mit vorgestreckten Hörnern [1], mit nach unten gerichteten Hörnern [2], von einem Bullen [3], einer Vaśā [3], einer Vehat [4], einem milchenden (Tiere) [5], einem Kalb [6], einem Stier [7], einem Zugochsen [8], einem wieder freigelassenen (Tiere) [9], einem Gomṛga [10], so sind darunter Rinder zu begreifen.

[1] TS. II. 1. 3. 1. [2] II. 1. 8. 5. [3] z. B. II. 1. 4. 5. [4] II. 1. 5. 3. [5] II. 1. 4. 7. [6] II. 1. 4. 8. [7] z. B. II. 1. 4. 6. [8] ? [9] z. B. II. 1. 5. 5. [10] II. 1. 10. 2.

17. Zur Erhaltung von Speise opfert man eine Vehat [1], zur Erhaltung des Wortes eine Vehat, zur Erreichung von Opferwilligkeit eine Vehat, zur Erreichung des Brahman (d.h. des heiligen Wortes) einen Stier.

[1] Diese und die folgenden *kāmyāḥ paśavaḥ* worden nicht in TS. II angetroffen. Wahrscheinlich (vgl. Sūtra 25) stützen sie sich nur auf TBr. II. 8. 8 fgg.

18. Die acht Verse, welche anfangen: „Es sind die Kühe gekommen" [1] sind für die Zuopfer (dabei) bestimmt.

[1] TBr. II. 8. 8. 11—12.

19. Mṛtyu bringt er eine Vehat dar.

20. Bei diesem Tieropfer verrichte er die Zuopfer mit dem Bhartṛ genannten Liede [1].

[1] Zu Sūtras 19 und 20: alles nur in Āp. belegt. Das Bhartṛsūkta ist TĀ. III. 14.

21. Dem Sūrya und dem Candramas bringt er an einem einzigen Opferpfahle Zwillinge dar: einen weissen und einen schwarzen Bock [1].

[1] Beruht wahrscheinlich auf TBr. II. 8. 9. 1—3.

22. Den Wassern eine Vehat [1].

[1] Beruht wahrsch. ebenso bloss auf TBr. l. c. 3.

23. Bei diesem Tieropfer verrichte er die Zuopfer mit dem Salilaliede [1].

[1] TBr. II. 8. 9. 3—7.

24. Dem Bhaga bringt er eine rindernde Kuh dar [1].

[1] Dazu die Verse TBr. II. 8. 9. 7—10.

25. Für die Opfertiere, die nach dem für die Aśvins bestimmten Tiere folgen, ist die Regel durch die Reihenfolge der Sūktas bestimmt [1].

[1] Mit TS. II. 1. 10 *(āśvinaḥ paśuḥ)* sind die in der Saṃhitā (d.h. dem Brāhmaṇateile der Saṃhitā) überlieferten Opfertiere zu Ende geführt. Āp. hat aber oben, Sūtra 17—24, eine Reihe aus anderer Quelle hinzugefügt. Dabei sollen die TBr. II. 8. 8 fgg. überlieferten Verse der Reihe nach dienen.

XIX. 17.

1. Wenn der Zuchtstier unter seinen Kühen alt geworden ist [1], so flüstert er in das rechte Ohr des statt dessen genommenen jungen Stieres die beiden Verse: „Der rötlich gestaltete" und: „Diese Samenflüssigkeit" [2].

[1] Hier wird der Ritus von TS. III. 3. 9 behandelt, wo nur die Verse zu demselben gegeben werden und dann das kurze Brāhmaṇa folgt: „Ein misslungenes Tieropfer verrichtet derjenige, (in) dessen (Opfer) diese (Handlungen) nicht verrichtet werden, ein gelungenes, (in) dessen (Opfer) sie verrichtet werden". [2] TS. III. 1. 11. h, f. Baudh. (XIV. 13: 177. 3) verwendet zu diesem Zweck Vss. g, h. Auf welcher Quelle dieser Japa beruht, ist mir unbekannt.

2. Dann lässt er diesen auf die Kühe los mit dem Verse: „Diesen jungen... (u. s. w. wie IX. 19. 13 [1])... Nahrung uns freuen" [1].

[1] TS. III. 3. 9. a.

3. Dann opfert er den alten Stier dem Prajāpati, dem Indra, oder dem Tvaṣṭṛ.

4. Beim Herantreiben fügt er (den gewöhnlichen Versen [1]) den Vers: „Verehrung... (u. s. w. wie IX. 19. 13 [2])... Opfergaben" [2] bei.

[1] Vgl. VIII. 12. 8. [2] TS. l. c. b.

5. Mit dem dritten Verse [1] opfert er das Netz, mit dem vierten [2] die Hauptopferspende, mit dem fünften [3] das Opfer an Agni sviṣṭakṛt.

[1] TS. l. c. c (oben IX. 19. 13 [3]). [2] TS. l. c. d (IX. 19. 13 [4]). [3] TS. l. c. e (IX. 19. 13 [5])

6. Nachdem er einen für Agni bestimmten achtschüsseligen Opferkuchen hingestellt und dargebracht hat, opfert er eine unfruchtbare Ziege [1].

[1] Hier fängt ein anderes Opfer an (bis XIX. 17. 17), wozu TS. III. 4. 2 die Sprüche, und ib. 3 das Brāhmaṇa enthält, welches so lautet: „Diese beiden (nl. Erde und Himmel) waren einst vereinigt. Zwischen sie fuhr der Wind. Die beiden wurden schwanger. Diese Leibesfrucht brachte Soma zum Leben, Agni frass sie. Da erschaute Prajāpati diesen für Agni bestimmten achtschüsseligen Opferkuchen; dadurch kaufte er die Frucht von Agni los . . . Weil der Wind hindurchgeweht hatte, dadurch ist die Ziege Vāyuartig; weil die beiden schwanger wurden, dadurch ist sie erde- und himmelartig; weil Soma sie zum Leben brachte und Agni sie verschlang, dadurch agni- und somaartig; weil, als beiden sich trennten, ein Laut (*vāc*) ertönte, dadurch sarasvatīartig; weil Prajāpati sie von Agni losgekauft hatte, dadurch prajāpatiartig. So hat die unfruchtbare Ziege etwas mit a l l e n Gottheiten gemein".

7. In dem Passus des Brāhmaṇa: „Dem Vāyu opfere sie, wer Wohlergehen begehrt" u.s.w. sind die Gottheiten aufgezählt, denen man nach Belieben sie darbringt [1].

[1] TS. III. 4. 3. 2—4: dem Vāyu, wer Wohlergehen begehrt; der Erde und dem Himmel, wer Ackerbau treibend, festen Stand begehrt; dem Agni und Soma, wer reich an Nahrung zu werden begehrt; der Sarasvatī, wer obgleich er berechtigt ist das Wort zu führen, es nicht zu führen wagt; dem Prajāpati, wer wünscht, das Unersiegte bei (dem schon Ersiegten) zu ersiegen.

8. Mit einem an Vāyu gerichteten Verse treibt er sie heran [1], nl.: „Komme, o Vāyu . . . (u.s.w. wie XII. 1. 2) . . . dir gehört" [2].

[1] Beruht auf TS. III. 4. 3. 4. [2] TS. III. 4. 2. a.

9. Während die Umzirkelung mit dem Feuerbrande vollzogen wird [1], bringt er mit den Formeln: „Dem Vorhaben dich, der Lust dich" u.s.w. Schmalzspenden dar [2].

[1] Vgl. XII. 15. 1—3. [2] Dass hierzu die Formeln TS. III. 4. 2. b a l l e dienen, geht nicht aus dem Brāhmaṇa (TS. III. 4. 3. 4—5) hervor, dazu dienen vielmehr nur die mit *kikkiṭā* anfangenden, vgl. Baudh. XIV. 15: 179. 10 fgg. und Kāṭh. XIII. 12: 194. 16.

10. Über der Ziege, wenn sie nach Norden geführt wird [1], spricht er den Vers aus: „Du bist die vierte, die willige Vaśā, weil e i n mal im Geiste der Foetus in dir lag; du Vaśā, gehe willig zu den Göttern hin; möchten die Wünsche des Opferveranstalters verwirklicht werden" [2].

[1] Vgl. VII. 15. 10. [2] TS. III. 4. 2. c. — Die zum Spruche gehörige Handlung wird aus TS. III. 4. 3. 5 erschlossen.

11. Über dem Tiere, wenn es niedergeschlagen wird (um getötet zu werden), spricht er die Formel: „Du bist die im Reichtum wurzelnde Ziege, sitze auf der Erde, steige aufwärts zum Luftraum, im Himmel sei dein grosser Glanz" [1].

[1] TS. III. 4. 2. d.

12. Mit dem Verse: „Den Faden ziehend gehe den Glanz des Dunstkreises entlang; behüte die leuchtenden Pfade, die durch das Gebet gemacht sind"[1] opfert er das Netz.

[1] TS. l. c. e.

13. Mit dem Verse: „Webet das tadellose Werk der Sänger. Sei Manu; erzeuge das Göttervolk"[1] opfert er das Havis (d.h. die Teile des Tieres).

[1] TS. l. c. f.

14. Mit dem Verse: „Du bist die Opfergabe des Geistes, die Farbe des Prajāpati; möchten wir an deinen Gliedern Anteil haben"[1] geniessen sie den Rest der Opfergaben.

[1] TS. l. c. g.

15. Es ist in der Überlieferung gesagt[1] (und das dort Gesagte gilt hier): „Diese Ziege ist von drei Personen erlangt[2]: von einem, der (als Teilnehmer an einem Sattra) das Jahr hindurch sitzt, von einem, der tausend opfert (d.h. der ein Opfer mit tausend Kühen als Dakṣiṇās darbringt), und von einem Hausherren[3]; diese sollen diese Ziege opfern, denen kommt sie zu".

[1] TS. III. 4. 3. 8. [2] D.h. wohl: die Wünsche, mit welchen man das Opfer dieser Ziege unternimmt, werden für drei Personen erfüllt: nur drei Personen dürfen das Opfer unternehmen. [3] Nach Sāyaṇa ist der Gṛhapati irgend eines Sattra gemeint.

16, 17. Für die Darbringung dieser Ziege ist e i n Umstand zum Opfer undienlich, nl. wenn, nachdem die Ziege getötet worden ist, sich eine Wolke zeigt. In diesem Falle werfe er sie ins Wasser oder der Opferveranstalter verspeise sie ganz Tag für Tag[1].

[1] Alles, ausser „Tag für Tag", das mir nicht recht deutlich ist (vielleicht ist an einem Sattra zu denken), nach dem Brāhmaṇa (TS. III. 4. 3. 8). Sieg schlägt die Übersetzung: „im Laufe des Tages" vor.

18. Die Verwendung der Jaya-[1], Abhyātāna-[2] und Rāṣṭrabhṛtformeln[3] ist in dem Brāhmaṇa erklärt.

[1] TS. III. 4. 4: mit diesen Formeln opfere, wer einem anderen den Vorrang streitig macht. [2] TS. III. 4. 6: wer einen Nebenbuhler hat, opfere mit diesen Formeln (und mit den Jaya- und Rāṣṭrabhṛtformeln): durch die Abhyātānaformeln streckt er seinen Nebenbuhler hin, durch die Jayas besiegt er ihn, durch die Rāṣṭrabhṛts reisst er die Herrschaft an sich. [3] TS. III. 4. 7 und vgl. das Brāhmaṇa dazu TS. III. 4. 8 (Bāudh. XIV. 17—18).

19. Den Abhyātānaformeln hängt er die Worte: „in diesem Priesterstand" u.s.w. an.

[1] TS. IX. 4. 5. c. So lautet z. B. die erste Formel: „Agni ist der Oberherr der Wesen. Der soll mir helfen in diesem Priesterstand, in diesem Baronenstand, bei diesem Wunsche, in dieser Hauskaplanfunktion, in diesem Werke, in dieser Götteranrufung" ...

20. Wünscht er durch eine Opferhandlung glücklich zu werden, so soll er (mit den Abhyātānaformeln) opfern: „er kommt zum Glück durch diese Handlung", so wird gelehrt[1].

[1] Nl. TS. III. 4. 6. 1.

Die mit besonderem Wunsche verbundenen unblutigen Opfer.

XIX. 18.

1. Die unblutigen Opfer *(iṣṭis)*, die mit einem besonderen Wunsche unternommen werden, bringe er am Neumonds- oder Vollmondstage dar.

2. Sie sind durch das Brāhmaṇa erklärt [1].

[1] Nl. TS. II. 2. 1—4. 14, vgl. die Gesamtdarstellung, Verf. „Altindische Zauberei; Darstellung der altindischen Wunschopfer", Amsterdam, 1908.

3. a. Zwischen die beiden Entzündungsverse, deren erster die Worte: „entzündet werdend", und deren zweiter das Wort: „entzündet" enthält, legt er als Einlageverse die zwei ein, deren erster mit den Worten: „Der eine breite Vorderseite hat" anfängt [1].

[1] Dadurch werden die Sāmidhenīs auf 17 gebracht (vgl. Mśrs. V. 1. 1. 5—6). Die zwei Einlageverse (TBr. III. 6. 1. 3) werden zwischen die 9. und 10. Sāmidhenī (TBr. III. 5. 2. 3) eingefügt.

3. b. Oder wie es in besonderen Fällen angegeben wird [1].

[1] Vgl. z. B. XIX. 19. 8.

3. c, 4. Die Einladungs- und Opferverse zu den Schmalzteilen folgen der Spur (d. h.) sie sollen ihrem Ziele, ihrem Stichworte nach, in Übereinstimmung mit dem Wunsche stehen, mit welchem die Iṣṭi unternommen wird [1], oder sie sollen an dieselbe Gottheit, der die Hauptspende gilt, gerichtet sein, oder es sollen dieselben sein, die in dem zugrunde liegenden Paradigma verwendet werden [2].

[1] So sollen z. B. in einer Iṣṭi, deren Ziel ist, Nachkommen zu erhalten, die Verse TS. I. 4. 46. a und TBr. II. 8. 3. 1 *(somo dhenum)* verwendet werden (so nach Tālav.); in einer Iṣṭi, deren Ziel ist, die volle Lebensdauer zu erreichen, die das Wort „leben" enthaltenden Verse, vgl. VIII. 14. 23—24. [2] Vgl. Hillebrandt, NVO, S. 102. — Garbe's Satztrennung ist unrichtig.

5. Wenn über eine Iṣṭi keine nähere Vorschrift gegeben wird, so gilt das zugrunde liegende Paradigma (des Vollmonds- oder Neumondsopfers).

6. Der Einladungs- und der Opfervers zu der Spende an Agni sviṣṭakṛt sollen Anuṣṭubhverse sein.

7. Dazu sind die zwei Verse überliefert: „Dich, Agni, der du des lauten Rühmens wert bist" und „Dich, Agni, flehen an" [1].

[1] TS. IV. 4. 4. k und TBr. II. 4. 1. 4.

8. Als Einladungs- und Opferverse für die Iṣṭis dienen, je dem Stichworte nach, die hintereinander überlieferten Verse, deren erster mit den Worten: „Euch beide, Indra und Agni, herbei zu rufen" anfängt [1].

[1] Die Yājyānuvākyās sind in jedem letzten Anuvāka des letzten Prapāṭhaka der ersten drei Kāṇḍas der TS. (I. 1. 13, I. 2. 14 u.s.w. bis III. 4. 11) verzeichnet.

9, 10. Der Einladungsvers hat das Merkmal vorne, d.h. die zu verehrende Gottheit wird in dem ersten Halbverse erwähnt, der Opfervers hat das Merkmal hinten (also in dem zweiten Halbverse) [1], oder umgekehrt [2].

[1] Beruht auf TS. II. 6. 2. 3. 4. [2] Vgl. XXIV. 13. 8.

11, 12. a. Die übrig bleibenden Verse können nach Belieben als Einladungs- und Opfervers statt der zuerst genannten verwendet werden, oder es werden damit Zuopfer dargebracht [1].

[1] So gibt es z. B. zu der Iṣṭi für Indra aṃhomuc (TS. II. 2. 7. 3—4) drei Verse: TS. I. 6. 12. i, k, l.

12. b, 13. Wir werden jetzt der Reihe nach (nur) diejenigen Iṣṭis behandeln, über welche (in einiger Hinsicht) eine Unsicherheit besteht [1].

[1] Das Sūtra lautet: *tatra* (i.e. *tāsv iṣṭiṣu, tāsām iṣṭīnām) saṃdigdhā anukramiṣyāmaḥ.*

---

14. a. Einen für Agni, den Töter der Unholde, bestimmten achtschüsseligen Opferkuchen bringe er am Neumondstage in der Nacht dar [1].

[1] TS. II, 2. 2. 2.

14. b, 15. Bei dieser Iṣṭi soll, wegen der Gleichbedeutung an Vorzüglichkeit (d. h. wenn es ebenso vorzüglich, gleichberechtigt ist) Zeitaufschub (d.h. Verschiebung des Termins) des Neumondstages stattfinden [1].

[1] Deutung nicht ganz sicher. Ich nehme Sūtras 14. b und 15 als ein Ganzes, *apanaya* auch XIX. 21. 8. Wahrscheinlich betrifft diese Bemerking die Tatsache, dass die Iṣṭi nicht am Vollmonds tage, sondern in der Neumonds nacht stattfindet.

16. Als Entzündungsverse sagt er hintereinander [1] (d.h. ohne Wiederholung) die (fünfzehn) Verse her, deren erster anfängt: „Mache deine Vorderseite" [2].

[1] Beruht auf Kāṭh. X. 5: 130. 2 oder MS. II. 1. 11 : 13. 1. [2] TS. I. 2. 14. a—p.

17. Die Verse, deren erster anfängt: „Mit grossem Lichte leuchtet Agni" [1] sind Einladungs- und Opfervers.

[1] TS. I. 2. 14. r, s.

XIX. 19.

1. Einen für Aditi bestimmten Caru bringe dar, wer zur Schlacht ausziehen will [1].

[1] TS. II. 2. 6. 1. Weshalb dieser Satz aufgeführt wird, ist unersichtlich.

---

2. Einen für Agni Vaiśvānara bestimmten zwölfschüsseligen bringe er dar, nachdem er das Schlachtfeld erreicht hat [1].

[1] TS. l. c.

3. Den Zügel, an welchem er die letzte Kuh (der erbeuteten lebendigen Habe) herführt, hänge er der Kuh seines Nebenbuhlers um, oder er werfe den Zügel in dessen Kuhstall [1].

[1] Zur Erläuterung von TS. l. c. 5.

---

4. Bei der Iṣṭi für Indrāṇī binde er auch Gräser von der Eleusina indica *(balbaja)* zum Brennholz [1].

[1] TS. II. 2. 8. 1—2, vgl. Wunschopfer n⁰. 114.

5. Diese besprenge er zugleich mit dem Brennholze.

---

6. Wenn es (in der Darstellung der Iṣṭi für Agni-Viṣṇu u.s.w.) heisst: „Sarasvatī soll Schmalz als ihren Teil bekommen" [1], so ist die Absicht diese, dass die für diese Gottheit bestimmte Opfergabe Schmalz ist.

[1] TS. II. 2. 9. 1, vgl. Wunschopfer n⁰. 46.

---

7. Wenn es (bei der Iṣṭi für Soma und Rudra) heisst: „Schmalz ist die Besprengung, mit Schmalz reinigen sie sich" [1], so wird damit gesagt, dass jede Besprengung und jede Reinigung mit Schmalz geschehen soll.

[1] TS. II. 2. 10. 2, vgl. Wunschopfer n⁰. 40.

8. „Er soll bei dieser Iṣṭi zwei Manuverse (in die Entzündungsverse) einlegen" [1], nl. zwei von den drei, deren erster anfängt: "Alsbald geht der Wagen dessen, auf dessen Seite die Götter sind" [2].

[1] TS. l. c. [2] TS. I, 8. 22. 1—n.

9, 10. Dieselbe Iṣṭi verrichte er, nachdem er zum Gebiete gegangen ist [1]: er bringe diese Iṣṭi dar, nachdem er sich zum Gebiete (d. h. zum Felde oder in die Wohnung) seines Nebenbuhlers begeben hat.

[1] Der Text von TS. II. 2. 10. 5 lautet ein wenig anders. Vgl. Wunschopfer n⁰. 43.

11. Hier wühle er die südliche Hälfte der Vedi auf; diese Hälfte bestreue er mit der Hälfte der Streu, und lege die Hälfte der Scheite beim Hersagen der Entzündungsverse auf [1].

[1] Dies ist die Erläuterung von TS. l. c.

---

12. Wer ein Dorf wünscht (d.h. wohl: wer die Oberherrschaft über seine Stammesgenossen zu erlangen wünscht), bringe einen für Indra

bestimmten elfschüsseligen, und einen für die Maruts bestimmten siebenschüsseligen Opferkuchen dar[1].

[1] TS. II. 2. 11. 1, Wunschopfer n⁰. 57.

13. Über dem Āhavanīyafeuer backt er den Indra-, über dem Gārhapatya den Marutkuchen[1].

[1] TS. l. c.

14. Den Indrakuchen stellt er zur (üblichen) Zeit auf die Vedi hin, den Marutkuchen erst, wenn die Entzündungsverse hergesagt werden[1].

[1] Vgl. Wunschopfer S. 42.

15. (Mit Bezug auf die in dem Brāhmaṇa folgende Iṣṭi)[1] soll, bei dem ersten Kuchen, nachdem der Adhvaryu gesagt hat: „Für Indra sage den Einladungsvers her", der Hotṛ einen an Indra gerichteten Vers hersagen; darauf sagt der Adhvaryu: „Für die Maruts sage den Opfervers her", worauf der Hotṛ einen an die Maruts gerichteten Vers sagt. Bei dem zweiten Kuchen sagt der Adhvaryu: „Für die Maruts sage den Einladungsvers her", worauf der Hotṛ einen an die Maruts gerichteten Vers hersagt; dann sagt der Adhvaryu: „Für Indra sage den Opfervers her", worauf der Hotṛ einen an Indra gerichteten Opfervers hersagt[1].

[1] TS. II. 2. 11. 2, vgl. Wunschopfer n⁰. 58.

---

16. Einen für Indra bestimmten elfschüsseligen Opferkuchen und einen für die Allgötter bestimmten zwölfschüsseligen Opferkuchen bringe dar, wer „ein Dorf" wünscht[1].

[1] TS. II. 2. 11. 3, vgl. Wunschopfer n⁰. 62.

17. Dei dieser Iṣṭi steche er erst einen Schnitt aus dem Indrakuchen aus, darauf die zwei aus dem Allgötterkuchen, dann einen und den letzten aus dem Indrakuchen nachher[1].

[1] TS. l. c.

18. Die Aufforderungen des Adhvaryu an den Hotṛ lauten: „Für Indra, für die Allgötter sage den Einladungsvers her". „Für Indra, für die Allgötter sage den Opfervers her"[1].

[1] Vgl. Wunschopfer l. c.

19. Einladungs- und Opfervers zu dieser Iṣṭi sind die beiden, deren erster anfängt: „Indra rufen wir in den Kämpfen"[1]

[1] TS. II. 1, 11. e. f.

XIX. 20.

1, 2. Opferlohn ist ein Upādhāyyapūrvayakleid[1]; damit ist ein Kleid mit bunten Fransen gemeint.

[1] Die Bedeutung dieses in TS. II. 2. 11. 4 gegebenen Wortes war schon den alten Erklärern unbekannt, vgl. Wunschopfer S. 45.

---

3. Für die Einigkeitsiṣṭi [1] streut er die für jede Gottheit bestimmte Opfersubstanz gesondert aus, sticht von allen Opferkuchen ab, und erteilt die Aufforderung zum Hersagen der Einladungs- und Opferverse, indem er in jeder Aufforderung alle Gottheiten, denen die Iṣṭi gilt, aufzählt [2].

[1] TS. II. 2. 11. 5—6. [2] Das Nähere Wunschopfer n⁰. 117.

4. Einladungs- und Opfervers sind die an alle Götter gerichteten Verse, deren erster anfängt: „Agni der erste mit den Vasus" [1].

[1] TS. II. 1. 11. i, k.

---

5. Ein Fürst, der aus seinem Reiche ferne gehalten wird, oder einer, den man aus seinem Reiche vertreiben will, soll, nachdem er die Iṣṭi an die stützenden Ādityas verrichtet hat, abwarten, bis man ihn nicht mehr ferne hält [1].

[1] TS. II. 3. 1, vgl. Wunschopfer n⁰. 98.

6. Dann soll der Fürst, den man aus seinem Reiche vertreiben will, mit der Formel: „Aditi (d. h. „Erde"), stimme gnädig zu" Sand von der Fussspur desjenigen nehmen, der ihn zu vertreiben sucht, und damit weggehen.

7. Aus der Wohnung eines Dorfobersten in der Fremde (zu dem er sich begeben hat), nehme er (d.h. sein ihn begleitender Adhvaryu) Reis.

8. Die weissen und die schwarzen Körner sondere er (nl. der Adhvaryu).

9. Von dem weissen Reis bereite er einen Caru für die Ādityas und opfere diesen.

10. Den schwarzen Reis legt er, in ein schwarzes Antilopenfell geknüpft, nieder (d.h. er bewahre ihn auf) [1] und tritt, nachdem er mit dem Haviṣkṛtruf die Stimme freigegeben hat, mit der Formel: „Gehet, ihr Überfluss verleihenden Maruts, mit diesem Volksherrn auf König Soundso los", zum Opferherrn heran [1].

[1] Vgl. Sūtra 19.

11. Einen Teil des Sandes von der Fussspur streut er mit der Formel: „Erfüllt sei der Wunsch" über das Obergewand des Opferherrn aus,

12. und mit der Formel: „Hier sei die Seele", den Rest auf seine Brust.

13. Die Iṣṭi (nl. das Opfer des für die Ādityas bestimmten Caru) verläuft ferner nach dem gewöhnlichen Paradigma.

14. Wenn er nicht zurückgelassen wird, so verrichte er dieselbe Iṣṭi an die Ādityas, variiert aber die Formel zum Ausschütten der Körner in dieser Weise: „Auf Gott Savitṛs Geheiss schütte ich mit den Armen der Aśvins mit den Händen des Pūṣan hier einen Teil für die Ādityas aus, bis Soundso aus dem Reiche Soundso auszieht"; statt des ersten

„Soundso" nennt er den Namen des Fürsten, der ihn vertrieben hält, statt des zweiten „Soundso" den Namen des Reiches [1], aus welchem er ferne gehalten wird.

[1] Z. B. nach Tālav.: Devakoṭṭanā oder °ṭṭakā.

15. Wenn er auch dann noch nicht zurückgelassen wird, so schlägt er mit der Formel: „Hier fessele ich die Ādityas, bis der Soundso aus dem Reiche Soundso auszieht" sieben Pflöcke von Aśvatthaholz in die mittlere Deichsel [1] des Karrens (in welchem der Reis bewahrt wird), drei in östlicher, vier in nördlicher Richtung.

[1] Ist *īṣā* hier vielleicht dasselbe wie *gadhā* XIX. 6. 24?

16. (Wenn er auch dann noch nicht zurückgelassen wird), so schütte er Reis für denselben Caru an die Ādityas aus.

17, 18. Er binde dann die Pflöcke mit dem Brennholz zusammen, und lege sie m i t dem Brennholz ins Feuer.

19. Wenn er zurückgekehrt ist, so bringe er von dem schwarzen Reis [1] einen Caru für Varuṇa dar.

[1] Vgl. Sūtra 10.

20. Die Iṣṭi verläuft nach dem zugrunde liegenden Paradigma [1].

[1] Alles beruht auf TS. II. 3. 1; ob Āp. die eigentliche Absicht des Verfassers des Brāhmaṇa richtig wiedergibt, sei dahingestellt, vgl. die anderen Darstellungen, Wunschopfer n°. 98.

XIX. 21.

1. Wer ein hohes Alter zu erreichen wünscht, soll für Prajāpati die hundert-goldkörner-Iṣṭi verrichten [1].

[1] TS. II. 3, 2. 1, vgl. Wunschopfer n°. 100.

2. Es sind hundert Goldkörner, welche so gross wie eine Kākiṇī oder eine Bohne sein sollen [1].

[1] Vgl. Bem. 209 in den „Wunschopfern".

3. Diese schüttet er in das Schmalz, über welchem ein „Reiniger" gehalten wird, aus.

4. Das Kochen der Goldkörner umfasst nur die Vorschriften [1].

[1] Dies scheint zu bedeuten, da ja die Kṛṣṇalas nicht gekocht werden können, dass bloss die Handlung und die zugehörigen Sprüche eintreten. Sieg schlägt die Übers. vor: „Unter Kochen ist (in diesem Falle) nur Erhitzung zu verstehen".

5. Wenn der Zeitpunkt gekommen ist, die Spenden darzubringen, teilt er der Gottheit (als Hauptspende) acht Kṛṣṇalas zu, vier dem Agni sviṣṭakṛt, zwei dem Prāśitra, acht der Iḍā.

6. Zur Zeit der Viertelung schüttet er alle übrigen Kṛṣṇalas zusammen, fügt sie dem Prāśitra bei, und bringt sie alle zugleich dem Brahman.

7. Diese geniesst der Brahman [1].

[1] Vgl. Wunschopfer Bem. 217.

8. Das geniessen der Kṛṣṇalas fällt für die anderen Opferpriester fort.

---

9. Den für Sūrya bestimmten Caru setzt er auf die Vedi hin, nachdem er ihn mit zwei Platten aus edlem Metall eingefasst hat [1].

[1] TS. II. 3. 2. 2, vgl. Wunschopfer n⁰. 99.

10. Bei jedem Voropfer dieses Caru opfert er je einen Kṛṣṇala.

11. Vom Caru selbst opfert er, nachdem er die Platten weggeschoben hat.

12. Diese beiden Platten sind der Opferlohn.

---

13. Die Iṣṭi: „Dem Agni dātṛ einen achtschüsseligen Opferkuchen" [1] umfasst drei Opfergaben.

[1] TS. II. 3. 2. 8, vgl. Wunschopfer n⁰. 170.

14. Von diesen ist die an dritter Stelle genannte, dem Prajāpati darzubringende, eine zusammengesetzte Opfergabe [1].

[1] Nl. saure Milch, Honig, Schmalz, Wasser, geröstete Gerste.

15. Nach einigen ist die zusammengesetzte Opfersubstanz: saure Milch, Honig, Wasser, geröstete Gerste und nicht-geröstete Gerste [1].

[1] Also statt *dhānās* kann auch gewöhnliche Gerste genommen werden. Am nächsten kommt Kāṭh. XI. 2: 145. 7, wo aber das Wasser fehlt.

16. Der zusammengetane Honig und das Wasser ersetzen das Schmalz bei der Hauptspende [1].

[1] Übersetzung und Satztrennung sehr unsicher. Was bedeutet hier *svādharmyam?* Hir. lautet: *ājyavikāro madhūdake saṃsṛṣṭe mukhye svādharmyabhūyastvād ājyavikāro balīyān*. Sieg schlägt die Übers. vor: „Honig und Schmalz, zusammengetan, erfüllen als die hauptsächlichsten (unter den erwähnten Substanzen) denselben Zweck".

17. Einladungs- und Opfervers sind: „Wie das geläuterte Schmalz", „Beide, o Leuchtender" [1].

[1] TS. II. 2. 12, x, aa.

18, 19. Der Ausdruck: „Er bringe den Agni- und den „Somakuchen mit dem Indrakuchen in Berührung" [1] bedeutet: „Er setze die Opfergaben in der Nähe (des Indrakuchens) ans Feuer", oder: „Er schmiere

auf diesen (Indrakuchen) ein wenig Teich von den beiden anderen".

[1] TS. II. 3. 3. 2, vgl. Wunschopfer n⁰. 179.

20, 21. Bei der Iṣṭi, angedeutet durch die Worte: „In dem Priesterstand möchte ich den Handwerkerstand vertilgen" [1], werden alle Handlungen für Brahmaṇaspati verrichtet, aber der Einladungs- und der Opfervers sollen an die Maruts gerichtete Verse sein [2].

[1] TS. II. 3. 3. 5. [2] Vgl. Wunschopfer n⁰. 105.

XIX. 22.

22. Die dreischichtige Opfergabe setzt er ans Feuer in elf auf den Rücken gekehrten Schüsselchen [1].

[1] TS. II. 3. 6. 2; darüber vgl. Wunschopfer Bem. 247.

1. Nachdem er den ersten Opferkuchen ans Feuer gesetzt hat, und die Handlungen verrichtet hat, die mit dem „Umglühen" abschliessen, setzt er über diesen ersten Kuchen den zweiten, etwas grösseren, ans Feuer, absolviert die gewöhnlichen Handlungen darüber, und setzt den dritten, noch grösseren, über den zweiten.

2. Für die Hauptspende schneidet er von dem südlichen Teil (der Kuchen) einen Schnitt für die erste Gottheit, aus der Mitte einen für die zweite, aus dem nördlichen Teil einen für die dritte Gottheit ab.

3. Es wird gelehrt [1] (und das Gesagte hat hier Geltung): „Von allen Kuchen einen Teil erreichend schneidet er ab".

[1] TS. l. c. 2.

4—6. Die drei Verse, deren erster anfängt: „In dem Osten, o Indra, dich" [1] sagt er, sie verschränkend, als Einladungs- und Opferverse her: nachdem er den ersten Vers als Einladungsvers verwendet hat, nehme er den mittleren Vers als Opfervers. Darauf nehme er (zur Spende an die zweite Gottheit) den mittleren Vers als Einladungsvers und den letzten als Opfervers; dann (zur Spende an die dritte Gottheit) den letzten Vers als Einladungsvers und den ersten als Opfervers. In dieser Weise treten alle Verse als Einladungs- und Opfervers auf.

[1] TS. II. 4. 14. c—e.

---

7. Er bringt die alle Pṛṣṭhas enthaltende Iṣṭi dar [1].

[1] TS. II. 3. 7, vgl. Wunschopfer n⁰. 175.

8. In Übereinstimmung mit der Überlieferung: „Indem er für Indra rāthantara ausstreut" u.s.w., setzt er den Kuchen in zwölf auf den Rücken gelegten Schüsselchen ans Feuer.

9. Wenn die Hauptspende dargebracht wird, opfert er erst der ersten Gottheit die Schnitten aus dem östlichen Teil des Kuchens.

10. In derselben Weise die anderen fünf, nach rechts herum, im Norden abschliessend [1].

[1] Vgl. Wunschopfer, S. 121, oben.

11. Es heisst ja: „Ringsum schneidet er ab" [1].

[1] TS. l. c. 4.

12. Die sechs Verse, deren erster anfängt: „Wir jubeln dir entgegen, Held" [1] sagt er, sie verschränkend, als Einladungs- und Opferverse her.

[1] TS. II. 4. 14. f—o.

13. Mit einer Bṛhatīstrophe mache er nicht das Vaṣaṭ [1] (d.h. einen solchen Vers verwende er nicht als Opfervers).

[1] So Kāṭh. XII. 5: 167. 11 und vgl. Wunschopfer Bem. 330.

14, 15. Von dem Einladungsvers fügt er die letzten vier Silben dem Opferverse bei: „er stellt (dadurch) eine Anuṣṭubh- und eine Panktistrophe her" [1].

[1] Ich lese *sampādayati.* Die Stelle ist nämlich mit geringer Änderung der MS. (II. 3. 7: 35. 10) entlehnt. Zur Sache vgl. Wunschopfer, S. 122.

16. Es sollen die Verse nach unserer Ansicht [1] so lauten: der erste Einladungsvers: *„abhi tvā śūra nonumo 'dugdhā iva dhenavaḥ | īśānam asya jagataḥ suvardṛśam īśānam om"*, und der erste Opfervers: *„ndra tasthuṣas tvām id dhi havāmahe"* u. s. w.

[1] Das befremdliche *te manyāmahe* (ist *te* acc. dual. fem ?), das ich in Sūtra 16 nehme, findet sich auch unten: XXIV. 11. 10 und XXIV. 12. 3.

XIX. 23.

1. Der Einladungsvers zur zweiten Spende lautet: *tvām id dhi havāmahe sātā vājasya kāravaḥ | tvāṃ vṛtreṣv indra satpatiṃ naras tvāṃ kāṣṭhom"*, und der Opfervers: *„svarvato 'bhi tvā śūra nonuma"* u. s. w.

2. Als vierter Vers dient der Vers, welcher anfängt: „Niemals bist du eine unfruchtbare Kuh" [1].

[1] Vgl. Wunschopfer S. 121.

---

3. Es heisst in der Überlieferung: „Für den leuchtenden Agni bringe einen achtschüsseligen Opferkuchen dar" u.s.w [1].

[1] TS. II. 3. 8. 1, vgl. Wunschopfer n⁰. 174.

4. Zur Zeit der Viertelung [1] des Agnikuchens nimmt er aus dem Sūryacaru drei Klösse heraus [2], und überreicht diese dem Opferveranstalter mit den drei Versen: „Hinauf ... (u.s.w. wie III. 11. 2[6]) ... erblickt werde". — „Sieben Falben führen dich an dem Wagen, o Gott

Sūrya, dich, den lichthaarigen, o du Ansehnlicher". — „Das schimmernde Antlitz... (u.s.w. wie III. 11. 2[7])... Bewegungslosen" [3].

[1] Vgl. III. 3. 2. [2] Dies dient zur Erläuterung von TS. l. c. 2. [3] TS. II. 4. 14. n, o, p.

5. Diese geniesst der Opferveranstalter.

---

6. Die den Allgöttern geltende Iṣṭi der Zusammenraffung [1] bringe dar, wer die Oberherrschaft über seine Stammesgenossen zu erlangen wünscht [1].

[1] TS. II. 3. 9, vgl. Wunschopfer n⁰. 164.

7. Er kocht den Caru mit frischer Butter (statt mit Wasser).

8. Je mit einer der drei Formeln: „Fest bist du" [1] legt er die Umlegehölzer um das Feuer herum [2].

[1] TS. II. 3. 9. 4. [2] Vgl. oben, II. 9. 5.

9. Mit den Formeln: „Zuneigung bist du" u.s.w. werden drei Zuopfer dargebracht [1].

[1] TS. l. c. b. (drei Sprüche: ... *ye sajātāḥ*, ..., *ye kumārāḥ*, ... *yā striyaḥ*). [2] Das Nähere in Wunschopfer n⁰. 164.

---

10. Wer lange Zeit krank ist, oder wer sein ganzes Leben zu leben wünscht, für den bringe er die fünf dem Agni, dem Soma, dem Varuṇa, der Sarasvatī, und dem Agni-Viṣṇu geltenden Opfergaben dar [1].

[1] TS. II. 3. 11, vgl. Wunschopfer n⁰. 169.

11. Zu dem Zeitpunkte, wann das zum Opfer Benötigte fertiggestellt wird [1], stellt er auch eine viereckige Schale von Acaciaholz fertig und einen goldenen, hundert Mānas schweren, Ohrring.

[1] Vgl. I. 15. 6 fgg.

12. Oder aber der Ring kann soviele Mānas schwer sein, als er (d.h. der Opververanstalter) noch Lebensjahre zu haben glaubt [1].

[1] Aus TS. l. c. 5.

13. Nachdem er mit der Formel: „Was neu ward, das wurde zur frischen Butter" [1] auf das Schmalz hingeblickt hat [2], schöpft er, wenn der Augenblick gekommen ist, die Butter zu schöpfen [3], vier Sruva voll Schmalz in die Acaciaschale, setzt, wenn die Zeit zum Hinstellen der vollgeschöpften Loffel da ist [4], diese Schale nördlich von der Dhruvā und legt den Ohrring in die Schale.

[1] TS. II. 3. 10. a. [2] Vgl. II. 6. 6. [3] Vgl. II. 7. 10. [4] Also nach der II. 9. 15 erwähnten Handlung.

XIX. 24.

1. Wenn der Zeitpunkt da ist, zu welchem die eventuellen Zuopfer dargebracht werden [1], opfert er mit den vier Versen, deren erster anfängt: „Der Aśvins Hauch bist du" [2] je eine Zuopferspende.

[1] Vgl. II. 21. 2. [2] TS. II. 3. 10. b. Zum Ganzen vgl. Wunschopfer, S. 113.

2. Nach jedem Zuopfer begiesst er den Ohrring mit den in dem Sruva zurückgebliebenen Neigen, der Reihe nach mit einer der vier Formeln: „Herrscher bist du. Beherrscher bist du. Allherrscher bist du. Alleinherrscher bist du" [1].

[1] Dies ist dem Ritus des Odanasava entlehnt, vgl. XXII, 25. 22.

3. Das Schmalz in der Acaciaschale bringt er nördlich um den Āhavanīya herum und stellt es auf die südwestliche Ecke der Vedi hin.

4. Der Opferveranstalter blickt darauf hin mit dem Verse: „Den Guss des Schmalzes, den Weg der Unsterblichkeit" [1].

[1] TS. II. 3. 10. c.

5. Jetzt ergreift der Brahman seine rechte Hand.

6. Die anderen Opferpriester, den rechten Arm des Brahman von hinten anfassend, gehen um den Opferveranstalter herum [1], indem sie die drei Formeln flüstern, deren erste anfängt: „Mit dem Pavamānalob" [2].

[1] TS. II. 3. 11. 4. [2] TS. II. 3. 10. d.

7. Darauf trinkt der Opferveranstalter das Schmalz von dem Golde (d.h. von dem Ohrring) weg [1].

[1] TS. II. 3. 11. 5.

8. Während er es geniesst, redet der Adhvaryu ihn an mit dem Verse: „Diesen hier bereite, o Agni, zu langem Leben und zu Gesundheit" [1].

[1] TS. II, 3. 10. e.

9. Darauf nimmt der Adhvaryu das Gold aus der Schale, spült es ab, und überreicht es dem Opferveranstalter mit dem Verse: „Agni möge dir von allen Seiten ein langes Leben geben" [1].

[1] TS. I. 3. 14. 1.

10. Nachdem der Opferveranstalter Wasser geschlürft hat und es (nl. das Gold) entgegengenommen hat, bindet er es sich nach rechts herum an das rechte Ohr mit der Formel: „Langes Leben bist du, ganze Lebensdauer bist du, volle Lebensdauer bist du, ganzes Leben bist du; möchte ich die volle Lebensdauer erreichen" [1].

[1] TBr. II. 5. 7. 2.

11. Mit dem übrigen Teile des Kapitels, von den Worten an: „Agni ist langlebig" [1] ergreift der Adhvaryu seine Hand [2].

[1] TS. II. 3. 10. f. [2] Nach TS. II. 3. 11. 5, wo nur nicht die handlende Person genannt wird, vgl. Wunschopfer, Bem. 314.

12. Die Iṣṭi verläuft ferner nach dem zugrunde liegenden Paradigma.

XIX. 25.

1. Nachdem er zu dem für Indra und Varuṇa bestimmten Opfer-

kuchen den Reis ausgeschüttet hat, schüttet er den für Indra und Varuṇa bestimmten Quark aus [1].

[1] TS. II. 3. 13, vgl. Wunschopfer n° 160.

2. Nachdem er die Opfergaben vom Feuer entfernt und sie geschmückt hat, [1] legt er den Opferkuchen in den Quark [2].

[1] Vgl. Bem. zu VI. 29. 30, auch VIII. 2. 9—10. [2] Nach TS. II. 3. 13. 2—3.

3. Nachdem er ihn mit eben diesem Quark überdeckt hat, setzt er ihn auf die Vedi hin.

4, 5. a. Dann schiebt er den Quark nach den verschiedenen Himmelsrichtungen von dem Kuchen weg [1] mit den vier Formeln, deren erste anfängt: „Durch eure opferwürdige Manifestation, o Indra und Varuṇa, erlöset diesen aus der Bedrängnis" [2].

[1] Nach TS. II. l. c. 3. [2] TS. l. c. 1.

5. b, 6. Mit denselben Formeln, in welchen er aber das Wort: „erlöset" durch: „ihr habt erlöst" ersetzt, schiebt er den Quark über den Kuchen zurück [1].

[1] Beruht auf TS. l. c. 3. — Die in Sūtras 4 und 5 enthaltenen Sätze sind von Garbe irrig getrennt. L.: *athāsmāt pratidiśaṃ payasyāṃ vyūhati yā vāṃ indrāvaruṇau yatavyā tanūr iti* |4| *etair eva punaḥ samūhati* |5|.

7. Er schneidet die Opferschnitte von dem Quark und dem Opferkuchen zugleich ab [1].

[1] Nach TS. l. c.

8. Die acht Formeln: „Euer beiden Siechtum, o Indra und Varuṇa, das in dem Feuer ist" u. s. w. [1] dienen zu den Zuopfern.

[1] TS. l. c. 1.

---

9. „Dem zusammenraffenden Agni bringe einen achtschüsseligen Opferkuchen dar", so ist gesagt [1].

[1] TS. II. 4. 3. 3, vgl. Wunschopfer n° 78.

10. Als Entzündungsverse sagt er die fünfzehn Verse her, deren erster anfängt: „Schirre dir die am besten die Götter rufenden an" [1].

[1] TS. II. 6. 11. a—k sind nur zehn Verse, aber, wie sonst, werden der erste und der letzte dreimal gesagt. Zum 15. Verse vgl. Sūtra 11.

11. Als Schlussvers verwendet er den im gewöhnlichen Ritus dazu angewiesenen [1].

[1] Vgl. Bem. 2 zu II. 12. 2.

12. Einladungs- und Opfervers zu der Hauptspende sind die zwei, deren erster anfängt: „Wirst du nicht, Agni, für unsere Begierde" [1].

[1] TS. II. 6, 11. 1, m.

13. Einladungs- und Opfervers für die Sviṣṭakṛtspende sind die beiden Verse: „Von welchem er gerne angenommen hat", „Wir wissen von dir" [1].

[1] TS. l. c. o, q.

---

14. An dem mit dem Mondhause Citrā zusammenfallenden Vollmondstage bringe er die Citrā-iṣṭi dar: sie umfasst die sieben Opfergaben, deren erste die für Agni bestimmte ist [1].

[1] TS. II. 4. 7—8, vgl. Wunschopfer n⁰. 177.

15. Die sieben Verse: „O Agni, komme mit Kühen zu uns" u. s. w. [1] dienen zu den Zuopfern.

[1] TS. II. 4. 5. a—g.

---

16. Wer Regen wünscht, bringe, nachdem er unter einem günstigen Gestirn [1] (aus seiner Wohnung nach einem dazu absichtlich ausgewählten Opferterrain mit seinen in den Feuerbohrer aufgenommenen Feuern) ausgezogen ist, das Karīraopfer dar [2].

[1] Z. B. im Monate Bhādrapāda (Tālav.). [2] Enthalten in TS. II. 4. 7—10, vgl. Wunschopfer n⁰. 180.

17. Nachdem er Brennholz in die Feuer nachgelegt hat [1], schreitet der Opferveranstalter hinter den Āhavanīya herum nach Süden, setzt sich nieder, und legt sich mit der Formel: „Marutartig bist du, die Kraft der Maruts; spalte der Gewässer Guss" [2], ein schwarzes Kleid mit schwarzen Fransen um [3].

[1] Dieser Satz bezieht sich wohl auf den Adhvaryu, vgl. I. 1. 2. [2] TS. II. 4. 7. a. [3] Nach TS. II. 4. 9. 1.

18. Durch den Vers: „Bringet zum Stillstehen, ihr Maruts, den Falken" u.s.w. [1], drängt er (nl. der Adhvaryu) den Westwind zurück [2].

[1] TS. II. 4. 7. b. [2] Nach TS. II. 4. 9. 1.

19. Den Ostwind bringt er hervor [1] durch die Worte: „Komme, o Wind" [2].

[1] Nach TS. II. 4. 9. 1. [2] Diese Formel nur noch bei Hir.

20. Ein schwarzes Ross hat man, mit dem Kopfe nach Westen, vorne hingestellt.

21. Auf dieses Ross drückt er [1] das (vom Opferveranstalter getragene schwarze) Kleid mit dem Verse: „Wiehere, donnere" u.s.w. [2].

[1] Adhvaryu oder Yajamāna? [2] TS. III. 1. 11. y. Diese Handlung wird nicht in einem Brāhmaṇa gelehrt, und der Vers ist einem anderen Zusammenhang entnommen, aber in Kāṭh. XI. 13 : 160. 20 folgt er unmittelbar nach dem unter Sūtra 18 erwähnten Verse. Hir. stimmt mit Āp. überein, und den Tatsachen nach auch Baudh., der *abhivikṣipati* statt *abhipinaṣṭi* hat. Sieg schlägt die Übers. vor: „Er wirbelt mit diesem Gewande nach dem Pferde hin (sodass es nervös wird und los springt)".

22. Wenn es wiehert, sich schüttelt, oder Harn oder Kot lässt, so wisse er, dass es regnen wird[1].

[1] Hir. stimmt mit Āp überein. Quelle vielleicht Baudh., der aber *vidhunute* hat, was besser ist.

XIX. 26.

1. Nachdem er mit den acht Formeln: „Der Regen bringende Ostwind" u. s. w.[1] Schmalzspenden mit den Namen der Winde dargebracht hat[2], breitet er das schwarze Antilopenfell mit dem Nackenteil nach Osten und der haarigen Seite nach oben gekehrt innerhalb der Vedi[2] aus, vermischt über dem Felle Mehl von Kharjūra- oder von Karīrafrüchten mit schwarzem Honig[2] mit der Formel: „Ihr erfreuenden, brüllenden" u. s. w.[3], macht von dem Mehl drei Klösse[4], wickelt diese in Lotusblätter[5], nimmt die Enden des schwarzen Felles zusammen auf und schnürt sie mit der Formel: „Des schwarzen Rosses Zügel bist du"[6] vermittelst eines schwarzen Bandes zusammen.

[1] TS. II. 4. 7. c. [2] Beruht auf TS. II. 4. 9. 1. fgg. [3] TS. II. 4. 7. d. [4] Das Wort *piṇḍīh* aus Kāṭh. XI. 10 : 158. 3. [5] Diese Blätter nur noch in Hir. [6] TS II. 4. 7. e.

2. Beim Kehrichthaufen ist ein Karren mit den Deichseln nach Osten gekehrt hingestellt worden; der Karren hat drei Gadhās.

3. Damit sind Wagenverdecke (Hauben) gemeint[1].

[1] Zum Worte *gadhā* vgl. Bem. 352 in „Wunschopfer". Bis jetzt ist das Wort nur aus den Sūtras zu belegen.

4. Mit der Formel: „Ihr reichen Götter Agni, Soma, Sūrya"[1] u.s.w. befestige er[2] das Fell mit dem Mehl an der vorderen Haube des Karrens.

[1] TS. II. 4. 8. a.[1]. [2] Nach TS. II. 4. 10. 1.

5. Hier lässt man es einen Tag und eine Nacht über hangen.

6. Wenn es regnet, so opfere er die Klösse.

7. Wenn nicht, so befestige er das Fell an der mittleren Haube mit der Formel: „Ihr helfenden Götter Mitra, Varuṇa, Aryaman"[1] u.s.w.

[1] TS. II. 4. 8. a.[2].

8. Hier lässt man es einen Tag und eine Nacht über hangen.

9. Wenn es dann regnet, so opfere er die Klösse.

10. Wenn nicht, so befestige er das Fell an der dritten Haube mit der Formel: „Ihr Götter Trinkgenossen"[1] u.s.w.

[1] TS. II. 4. 8. a.[3].

11. Hier lässt man es einen Tag und eine Nacht über hangen.

12. Wenn es regnet, so opfere er die Klösse.

13. Wenn nicht, so schütte er am folgenden Tage für die drei Opfer-

gaben, deren erste dem Agni dhāmacchad gilt, schwarzen Reis aus (und richte die Opfergabe her).

14. Nachdem er diese Opfergaben auf die Vedi gestellt hat, legt er das schwarze Fell auf den Kehrichthaufen.

15. Bei den Spenden dieser Opfergaben tragen die Priester schwarze Kopfbinden, schwarze Gewänder, und ihr Obergewand vom Halse hinabhangend [1].

[1] Vgl. XIX. 16. 6. Diese Vorschrift allein bei Āp.

16. Einladungs- und Opferverse zu dieser Iṣṭi sind: „Sogar diese unerschütterlichen" u.s.w. [1]

[1] TS. III. 1. 11. z—gg.

17. Wenn der Zeitpunkt für die Zuopfer gekommen ist, so bindet er die Klösse an [1], jeden mit einem der drei Verse, deren erster anfängt: „Am Tage sogar machen sie Finsternis" [2].

[1] Dies ist undeutlich, es fehlt bei Hir. [2] TS. II. 4. 8. b—d.

18. Nach einigen opfert er sie [1].

[1] So Baudh. und Hir., vgl. Wunschopfer, S. 131 unten.

XIX. 27.

19. 1. Dann spricht er über deren Rauch den Vers: „Die dunkelfarbigen geflügelten Rosse" [1].

[1] TS. III. 1. 11. t.

2. Am Kehrichthaufen füllt er einen schwarzen aus ungebrantem Lehm verfertigten [1] Krug mit Wasser, mit dem Halbverse: „Lass los den Regen" [2].

[1] So noch Baudh und Hir. [2] TS. II. 4. 8. e^{a}.

3. Wenn er zerbricht, so wisse er, dass es Regen geben wird.

4. Ein schwarzes Schaf [1] ist an der unter der Deichsel befindlichen Stütze, oder an einem Pflocke angebunden worden.

[1] Die Handlung mit dem Schafe nur in den Taitt. Sūtras.

5. Er besprengt es mit der Formel: „Wassergeboren bist du" [1] mit Wasser.

[1] TS. II. 4. 8. e^{b}.

6. Aus dessen Betragen erfährt er dasselbe wie beim Rosse [1].

[1] Vgl. XIX. 25. 22.

7. Er befestigt beim Kehrichthaufen ein „Regenrufer"-büschel [1] und beopfert dieses [2] mit Schmalz mit dem Verse: „Reiss auf die Erde" u.s.w. [3].

[1] Vgl. Wunschopfer, S. 130. [2] Nach TS. II. 4. 10. 3. [3] TS. II. 4. 8. f.

8. Nach einigen[1] giesst er (nicht Schmalzspenden, sondern) einen Löffel Wasser (über das Büschel) aus.

[1] Wer die „einigen" sind, ist unbekannt.

9. Dann wirft er es in den Āhavanīya hinterdrein.

10. Dann spricht er über dem aufsteigenden Rauch die zwei Verse: „Der Goldhaarige im Zerfliessen des Dunstkreises"[1] u.s.w.

[1] TS. III. 1. 11. u, x, vgl. Sūtra 14.

11. Mit der Formel: „Die Götter, die im Himmel wohnen"[1] u.s.w. schüttelt er[2] über dem Āhavanīya das schwarze Fell, dessen Nackenteil er nach oben, dessen Fleischseite er nach unten hält.

[1] TS. II. 4. 8. g. [2] Nach TS. II. 4. 10. 3.

12. Das schwarze Kleid, das schwarze Ross, das Schwarze Schaf sind der Opferlohn.

---

13. Jetzt das verkürzte Karīraopfer[1]: dieses umfasst als Opfergaben bloss den achtschüsseligen Agnikuchen, ohne die Zufügungen[2].

[1] Das Wort ist richtig; wie aus Baudh. XIII. 40 erhellt, ist es abgekürzt aus *añjassavakārīrī; añjassava* wird eigentlich von dem verkürzten Somaopfer gesagt, aber auch das Karīraopfer kann in mystischer Weise zu den Somaopfern gerechnet werden, vgl. Wunschopfer, S. 133 unten. [2] Es fallen also fort der Agni- und der Sūryakuchen von TS. II. 4. 10. 2.

14. Zu den Zuopfern dienen die Namen der Winde[1], die Verse, mit welchen er die Klösse anbindet[2] und opfert[3] und die zwei, die er über dem Rauch spricht[1].

[1] Oben, XIX. 26. 1. [2] Wahrsch. ist XIX. 26. 4, 7, 9 gemeint. [3] XIX. 26. 17 (vgl. 18). [4] XIX. 27. 10. — Wie nach Āp. und Hir. diese Iṣṭi genau zu vollziehen ist, geht aus den Prayogas nicht deutlich hervor.

---

15. Für die Traidhātavīya-iṣṭi[1] setzt er in der oben dargetanen Weise[2] die dreischichtige Opfergabe ans Feuer; hier ist aber der mittlere Kuchen von Gerste zu bereiten[3].

[1] TS. II. 4. 11—12, vgl. Wunschopfer n°. 178. [2] Vgl. XIX. 11. 22—23. 1. [3] Nach TS. II. 4. 11. 5.

16. Die Opfergabe gilt dem Indra und Viṣṇu.

17. Als Einlageverse zu den Entzündungsversen benutzt er die Uṣṇih- und Kakubhverse[1], von denen der erste anfängt: „Durch deine Hülfe, Agni"[2].

[1] Nach TS. II. 4. 11. 1. [2] TS. III. 2. 11. a, b.

18. Als Schlussvers verwendet er den das Wort „drei" enthaltenden Vers[1]: „Agni, drei Kräfte hast du, drei Sitze"[2].

[1] Nach TS. II. 4. 11. 2. [2] TS. III. 2. 11. c.

19. Einladungs- und Opfervers sind die beiden Verse, welche anfangen: „Durch die Tat euch beide", „Ihr habt gesiegt"[1].

[1] TS. III. 2. 11. d, e.

20. Die beiden unmittelbar in der Saṃhitā folgenden [1] sind Einladungs- und Opfervers für die Sviṣṭakṛtspende.

[1] TS. l. c. f, g.

21. Gold, ein Tārpyakleid, eine Milchkuh sind der Opferlohn [1].

[1] Nach TS. II. 4. 11. 6.

---

22. Einen für Indra und Bṛhaspati bestimmten Caru bringe er dar, wenn ein Kṣatriya geboren ist [1].

[1] TS. II. 4. 13, vgl. Wunschopfer n⁰. 96.

23. Ein goldnes Band ist der Opferlohn [1].

[1] Nach TS. l. c.

Zwanzigstes Buch

Das Rossopfer

Überblick

Zweck, Anfangszeit und Ort des Opfers, XX. 1. 1—3.

Zwei vorhergehende Iṣṭis, Stieropfer für Prajāpati, XX. 1. 4—5.

Herbeiführen der Opferpriester, XX. 1. 6—7.

Ansiedelung auf den Opferplatz nach dem Neumondsopfer, Toilette des Opferveranstalters, XX. 1. 8—15.

Die Nacht, das Morgenagnihotra, Begrüssung der aufgehenden Sonne u.s.w., XX. 1. 16 — 2. 1.

Vollöffelspenden, XX. 2. 2.

Reismus für die vier Hauptpriester, XX. 2. 4—6.

Beschmierung des Zügels mit den Resten dieses Muses, XX. 2. 7—8.

Das Ross und seine Beschaffenheit, XX. 2. 9—11.

Die Übergabe der Regierung an den Adhvaryu, XX. 2. 12 — 3. 2.

Feierliche Ankündigung des Rossopfers, XX. 3. 3—4.

Umlegen des Ziegels, XX. 3. 5.

Ross und Hund ins Wasser geführt, Tötung des Hundes, XX. 3. 6—14.

Hinausschieben und Besprengen des Rosses im Wasser, XX. 3. 16—4. 4.

Zurückführung des Rosses aus dem Wasser und wiederholte Besprengung, XX. 4. 5 — 5. 8.

Die Freilassung des Rosses und der ein Jahr dauernde Beutezug, XX. 5. 9—18.

Die von den Opferpriestern an jedem Tage dieses Jahres an dem Opferplatze zu verrichtenden Handlungen (Opferspende; morgens, mittags und abends Iṣṭis für Savitṛ, Savitṛ prasavitṛ, Savitṛ āsavitṛ; morgens und nach-

mittags Besingung der verdienstlichen Werke des Fürsten durch Lautenspieler; nachmittags Rezitation des Hotṛ), XX. 5. 19 — 7. 6.

Zurückkehr und Anfesselung des Rosses vor dem Ende des Jahres, XX. 7. 7—8 (Gutmachungsspenden, wenn dem Rosse Unangenehmes zugestossen ist, XX. 7. 9 — 8. 2).

Vorbereitendes zum Somatage: Altarschichtung, Dīkṣā, Audgrabhaṇaspenden, Verherrlichung des Fürsten, alles während der drei Dīkṣā- und vier Upasadtage, XX. 8. 3—15.

Der dem 1. Somafeiertage unmittelbar vorangehende Upavasathatag, XX. 9. 1—11 (Die Opferpfosten, XX. 9. 6—9).

Der erste Somatag, XX. 9. 12 — 10, 3.

Das grosse Speiseopfer während der darauf folgenden Nacht, XX. 10. 4 — 12. 10.

Der zweite Somatag, an welchem das eigentliche Rossopfer stattfindet, XX. 13. 1 — 22. 2.

Schöpfen der Mahimangraha, XX. 13. 2—3.

Man begibt sich zum Bahiṣpavamāna, wobei das Wiehern des Rosses die Einleitung zum Singen der Sāmans bildet, XX. 13. 4—10.

Herantreiben des Rosses und der anderen Opfertiere zu den Opferpfosten, XX. 13. 11—14. 5. b.

Schmückung und Salbung des Rosses durch die Gemahlinnen des Fürsten, XX. 15. 7—13.

Fahrt des bewaffneten Fürsten auf dem mit Rossen bespannten Wagen zum Wasser, und Rückkehr, XX. 16. 1—20.

Anbinden des Rosses an den Opferpfosten, XX. 17. 1.

Die rituelle Tötung des Rosses und der anderen Tiere, XX. 17. 3—11.

Zirkumambulation der Gemahlinnen um das getötete Ross, XX. 17. 12—16.

Die erste Gemahlin legt sich bei dem Rosse nieder, Beschimpfung vonseiten der anderen Gemahlinnen, XX. 17. 17—18. 7. a.

Die „Messergänge", XX. 18. 7. b.

Opfer der Netze, XX. 18. 9 — 19. 6. a.

Der Rätselwettstreit, XX. 19. 6. b. — 8.

Zerlegung der Opfertiere, XX. 19. 9—11. a.

Salbung des Opferveranstalters, XX. 19. 11. b. — 20. 11.

Die Hauptspende (Opfer des Havis) der Tiere, XX. 21. 1—9. 10.

Die Aśvastomaspenden u.s.w. und Abschluss, XX. 21. 11—22. 2.

Der dritte Somatag, XX. 22. 3—23. 7.

Der Avabhṛtha, XX. 22 5—8.

Die Anūbandhyakuh und andere Opfertiere, XX. 22. 10—23. 1.

Die Mṛgāreṣṭi, XX. 23. 2—4.

Die Aufbruchsiṣṭi, XX. 23. 5—7.

Das nach der Beendigung des Rossopfers zu Verrichtende, XX. 23. 8—12.

XX. 1.

1. Ein die ganze Erde beherrschender Fürst [1], oder auch ein nicht die ganze Erde beherrschender Fürst verrichte das Rossopfer [2].

[1] Das bedeutet wohl: „Ein Fürst, der die ganze Erde unter seine Herrschaft zu bringen wünscht". [2] Die ältere Quelle dieser Bestimmung ist unbekannt.

2. Das Mondhaus (unter welchem die Feier beginnen soll) ist Citrā [1].

[1] Beruht auf TBr. III. 8. 1. 1.

3. (Wenn der Mond mit diesem Gestirne in Konjunktion steht) siedelt er sich auf einem Opferplatz mit einem Glück verheissenden Namen an [1], wo das Wasser vorne (d.h. an der Ostseite) angenehm (d.h. weder zu kalt noch zu heiss) ist, eine gute Gelegenheit zum Eintauchen bietet, und nicht versiegt [2].

[1] Beruht auf TBr. l.c. 2. [2] Diese Qualitäten nur bei Āp. Die Deutung des letzten Wortes ist unsicher. Hir. hat *anapasvatīḥ*. Kapardisvāmin: *apetyāpa na svaranti saṃbhṛtā vahanti ambusrotobhiḥ, aśoṣyā vā*. — Die Garbe'sche Satztrennung ist falsch.

4. Am Caitravollmondstage [1] verrichtet er die Sāṃgrahaṇī-iṣṭi [2], und an dem darauf folgenden Neumondstage die Saṃjñānī-iṣṭi [3].

[1] Nach ŚBr. XIII. 4. 1. 1 soll der Aśvamedha im Frühling anfangen, aber nach dieser Quelle vor Phālgunī paurṇamāsī. [2] Beruht auf TBr. l. c. 1. Zur Iṣṭi vgl. XIX. 23. 6, Wunschopfer n⁰. 164. [3] Vgl. XIX. 20. 3, Wunschopfer n⁰. 117.

5. Am Vaiśākhavollmondstage opfert er, zur Erfüllung aller Wünsche, dem Prajāpati einen ungehörnten buntfarbigen Stier [1].

[1] Dieses Tieropfer nur noch bei Hir. und Vādhūla.

6. An dem darauf folgenden Neumondstage führt man die Hauptpriester nicht zu Fuss (sondern auf Wagen oder Elephanten) herbei [1].

[1] Mit leichter Abweichung dem TBr. l. c. 2 entnommen.

7. Tag für Tag führt man die anderen herbei, bis zum Subrahmaṇya [1].

[1] Nach Tālav. werden erst diejenigen Opferpriester geholt, die bei den Iṣṭis von Sūtra 4, dann die, welche bei dem Paśubandha von Sūtra 5 auftreten, und zu dem in Sūtra 6 genannten Zeitpunkte die anderen, zuletzt den Subrahmaṇya. — Die Vorschrift erweitert aus TBr. l. c.

8. Nachdem das Neumondsopfer verrichtet ist, begibt er sich zu dem (für das Rossopfer bestimmten) Opferplatz.

9—13. Er (d.h. der Opferveranstalter) schert sich Haupthaar und Bart, kürzt sich die Nägel, putzt sich die Zähne, badet sich, legt sich ein neues Kleid um [1].

[1] Alles nach TBr. l. c.

14, 15. Die Stimme einhaltend, bringt er die Nacht in der Nähe (der Feuer) zu [1]; seine Freunde halten ihn wach [2].

[1] Tālav. umschreibt *upavasati* durch *aśnāti* (d.h. er isst die Fastenspeise). [2] Alles erweitert aus TBr. l. c.

16. Für ihn, der während dieser Nacht die Stimme anhält, bringt man das Agnihotra dar [1].

[1] Er soll es also nicht selber verrichten.

17. Die aufgehende Sonne begrüsst er mit den einundzwanzig Huldigungsformeln: „Dem Seher Huldigung. Dem Zuseher Huldigung. Dem Nachseher Huldigung. — Dem Schauer Huldigung. Dem Zuschauer Huldigung. Dem Nachschauer Huldigung. — Dem Hörer Huldigung. Dem Zuhörer Huldigung. — Dem Seienden Huldigung. Dem (noch) nicht seienden Huldigung. Dem Geborenen Huldigung. Dem in der Zukunft Geborenen Huldigung. Dem Gewordenen Huldigung. Dem in der Zukunft Werdenden Huldigung. — Dem Auge Huldigung. Dem Ohre Huldigung. Dem Geiste Huldigung. Dem Worte Huldigung. Dem Brahman Huldigung. Dem Tapas Huldigung. Der Ruhe Huldigung" [1].

[1] Die Formeln aus Kāṭh. XVI. 12: 136. 21.

XX. 2.

1. und, je nach dem Stichworte, mit diesen Formeln: „Huldigung dem F e u e r, das auf der Erde wohnt, das den Raum schafft ... Huldigung dem W i n d e, der im Luftraum wohnt ... Huldigung der S o n n e, die im Himmel wohnt ..." [1].

[1] TS. VII. 5. 24. b. Nach dem Vādh. sūtra wird mit der 1. Formel der Gārh., mit der 2. der Dakṣiṇāgni, mit der 3. der Āh. angeredet.

2. Nachdem er mit dem Verse: „Deine uralten Pfade, o Savitṛ, die unbestaubten, die im Luftraum ausgedehnt sind, durch diese wohl gangbaren Pfade beschütze uns heute und sage uns den Göttern an" [1] in die die östlich orientierte Hütte hineingetreten ist, bringt er, nachdem er Bambusscheite in den Āhavanīya gelegt hat, elf Volllöffelspenden dar mit den acht Versen, welche anfangen: „Der Goldkeim entstand zu Anfang" [2] und mit den drei Formeln: „Ihr Götter, schreitet zu den Göttern hinüber". [3]

[1] TS. VII. 5. 24. a. Diese Verwendung des Verses (so auch Baudh.) beruht nicht auf einer bekannten Brāhmaṇaquelle, vgl. unten, XX. 16. 15. [2] TS. IV. 1. 8. n—u. [3] TBr. III. 7. 5. 1 (oben, IV. 4. 1.). Nach Tālav. lauten die Formeln: *devā deveṣu parākramadhvaṃ svāhā; prathamā dvitīyeṣu parākramadhvaṃ svāhā; dvitīyās tṛtīyeṣu parākramadhvaṃ svāhā.*

3. Zuvor hat man vier Arten von Wasser aus den vier Himmelsrichtungen herbeigeholt [1] (:Regenwasser, das, während die Sonne schien, niederfiel; Wasser aus einer Welle; ständiges Wasser; fliessendes Wasser [2]).

[1] Nach TBr. III. 8. 2. 1. [2] So Tālav.

4. In diesem Wasser kocht er (d. h. wohl der Pratiprasthātṛ) ein Reismus für die Brahmanen [1].

[1] Nach TBr. l. c.

5. Nachdem er eine silberne Platte in die Schüssel gelegt hat, schöpft er das Reismus in dieselbe über, begiesst es reichlich mit Butter, legt eine goldene Platte oberhalb desselben, und schiebt die Schüssel, sie über den Boden ziehend ohne die fortschiebende Bewegung zu unterbrechen, den vier Hauptpriestern, die ihr Geschlecht auf Ṛṣivorfahren zurückführen können, zu [1].

[1] Alles beruht auf TBr. III. 8. 2. 2.

6. Nachdem sie es genossen haben, schenkt er (d. h. der Opferveranstalter) ihnen vier goldene Niṣkas (d. h. jedem einen), die tausend Mānas schwer sind, und vier mit Maultierweibchen bespannte Wagen, und jene beiden Platten [1].

[1] In dem Brāhmaṇa (TBr. l. c.) heisst es nur: *catvāri hiraṇyāni dadāti;* vgl. ŚBr. XIII. 4. 1. 6.

7. Es ist ein zwölf [1] oder dreizehn [2] Elle langes, von Darbha- [2] oder Munjagras gemachtes Seil fertig gemacht.

[1] So das Brāhmaṇa (III. 8. 3. 3). [2] Nach l. c. III. 8. 2. 3—4.

8. Dieses beschmiert er mit dem Überreste des Reismuses [1].

[1] Die Handlung (nicht der Wortlaut) nach TBr. III. 8. 2. 3 (*raśanāṃ nyunatti).*

9. Zu dem Aussehen des Rosses wird überliefert, dass es schwarz, oder weiss, oder braun [1], oder scheckig [2], oder rötlich braun sein soll.

[1] *kṛṣṇapiśaṅga,* Jaim. Br. II. 268. [2] ŚBr. XIII. 4. 2. 3: *kṛṣṇasāraṅga.*

10. a. Oder er schlachte ein weisses Ross, das ein wenig Schwarzes hat [1].

[1] Jaim. br. l. c.: *yasya śvetasya sataḥ kṛṣṇam asti, kṛṣṇasya vā sataḥ śvetam.*

10. b. Es soll (wie immer die Farben seien) von einem Vater und Mutter aus edler Race stammen, gezähmt als Reittier und Zugtier [1], ein Somatrinker, von Somatrinkenden Eltern.

[1] Vgl. ŚBr. XIII. 4. 2. 1: *yo dakṣiṇāyāṃ dhury apratidhuraḥ* und Jaim. br. l. c. *ya eva yugyayor vahīyān.*

11. Es wird in der heiligen Überlieferung [1] gesagt: „Das junge Ross ist ein Somatrinker, das man als Fohlen, ehe es noch Gras gefressen hat, Soma trinken lässt. Diejenigen (Eltern des Rosses) sind Somatrinker die man als Fohlen, noch ehe sie Gras gefressen hatten, Soma trinken lässt".

[1] Die Quelle ist unbekannt.

XX. 3.

12, 1. Er (nl. der Opferveranstalter) übergibt dem Adhvaryu die Regierung, indem er spricht: „Ihr Brahmanen und Baronen, dieser Adhvaryu sei euer König; die Ehrenerweisung, die mir zukommt, die sollt ihr diesem bezeugen. Was dieser euch anschafft (befiehlt), das soll euch als angeschafft (befohlen) gelten" [1].

[1] Dieser merkwürdige Vorgang wird von Baudh. so beschrieben: „Die Personen, welche als Salber des Baronenstandes aufzutreten pflegen, salben den Adhvaryu (zum Könige). Er (d.h. der Opferveranstalter, der König, der sich den Aśvamedha verrichten lässt) spricht: „Ihr Brahmanen und Baronen, der Adhvaryu wird während dieser beiden Jahre König sein. Ihm sollt ihr gehorchen. Wer ihm nicht gehorchen wird, den wird man um seine ganze Habe bringen" (XV. 4 : 208. 5 fgg.).

2. Solange das Opfer dauert, ist der Adhvaryu König.

3. Nachdem er mit der Formel: „Auf Gott Savitṛs Geheiss ergreife ich dich mit den Armen des Aśvins, mit den Händen des Pūṣan" [1] das Seil ergriffen, und über demselben den Vers hergesagt hat [2]: „Dieses Seil der Ordnung ergriffen sie" [3], redet er den Brahman an: „Brahman, ich werde das Opferross anbinden [4], den Göttern zum Opfer, dem Prajāpati; möchte ich damit Glück haben" [5].

[1] TS. VII. 1. 11. a. [2] Beruht auf TBr. III. 8. 3. 2. [3] TS. l. c. b. [4] Dies impliziert auch: „und opfern", vgl. den Ausdruck *paśubandha*. [5] TBr. l.c., wo aber *medhāya* nicht gefunden wird, das auch Baudh. Vādh. und Hir. nicht bieten.

4. Der (Brahman) erwidert: „Binde es an, den Göttern zum Opfer, dem Prajāpati. Habe Glück damit" [1].

[1] Die Formel (ausser *medhāya*) aus MS. oder Vāj. S.

5. Er legt das Seil dem Rosse um mit den Formeln: „Umlage bist du; die Welt bist du; der Zügler bist du; der Hälter bist du; gehe du, über dem svāhā gesagt worden ist, zu Agni vaiśvānara, dem weit herrschenden" u.s.w. [1].

[1] TS. VII. 1. 11. c—e.

6, 7. Man führt einen vieraugigen Hund herbei, dem ein Seil angebunden ist, dessen Enden beiderseitig angefasst werden können. Vorne führt ihn der Sohn einer jüngeren Schwester seines Vaters, hinten der Sohn einer jüngeren Schwester seiner [1] Mutter [2].

[1] So Sāyaṇa und Baudh. XXVI. 10: 285. 13, also „des Opferveranstalters". Wie steht aber damit Baudhāyana's Aussage in Einklang, dass zwei S k l a v e n gemeint seien? [2] Alles beruht auf TBr. III. 8. 4. 1: „. . . nach beiden Seiten reissen diese beiden das böse Geschick von ihm (nl. vom Opferveranstalter) weg". Der vieraugige Hund ist einer, der über jedem Auge eine Blässe hat. — Man beachte im Brāhmaṇa den sonst in den Taittirīya Texten ungebräuchlichen Genit. fem. *anujāyāḥ* statt des gewöhnlicheren *anujāyai* (wie Baudh. hat).

8, 9. Der Sohn einer Hure, der einen von Sidhrakaholz gemachten Mörserkolben in der Hand hält [1], geht, nachdem er sich das (linke) Knie mit einem Stück gestickten Zeuges [2] umwickelt hat, hinterher [3].

[1] Ich bleibe dabei, dass *saidhrakamusalaḥ* zu lesen ist, and dass dies zu Sūtra 9 gehört. Tālav.: *saidhrakamusalahastaḥ.* [2] Was *peśas* hier bedeutet, ist unbekannt. Kapardisvāmin umschreibt es durch *sauvarṇena.* Baudh. und Vādh. haben dafür das gleichfalls unbekannte *jaratpūrvā.* [3] Sowohl der *sidhrakamusala* wie der Hurensohn (Sohn einer Sklavin) beruhen auf TBr. l.c. 1—2: „der Mörserkolben ist von Sidhrakaholz, so erwirkt er, dass Handlung an Handlung für ihn glücklich zustande gebracht wird (*sidhraka* gemahnt an *sidhyati*). Ein Hurensohn tötet: in die Hure legten die Götter das Leid. Durch Leid tötet er den Hund".

10. Ross und Hund bringt man ins Wasser hinein.

11. Wenn man soweit hinein gegangen ist, dass der Hund keinen festen Fuss mehr hat, erlässt der Adhvaryu den Befehl [1]: „Töte".

[1] Der Ausdruck *prasauti* aus dem Brāhmaṇa (l. c. 1).

12. Dan tötet ihn der Hurensohn mit dem von Sidhrakaholz gemachten Mörserkolben mit dem Versteile: „Wer den Renner zu töten wünscht, den plagt Varuṇa" [1].

[1] TS. VII. 4. 15. a[a. b.]. Die Tatsache nach dem Brāhmaṇa (l.c. 1—2).

13. Den Leichnam des Hundes wirft er mit dem Versdrittel: „Fort der Mensch, fort der Hund" unter die Füsse des Rosses [2].

[1] TS. l. c. a[c.] [2] Nach TBr. schlägt er mit dem Versteile auf den Hund („der Hund ist das böse Geschick, der Nebenbuhler; er erschlägt sein böses Geschick, seinen Nebenbuhler"). Dass das Ross auf den Leichnam des Hundes tritt, beruht auf TBr. l. c. 2.

14. Nachdem er den Leichnam des Hundes in südlicher Richtung im Wasser hinweggeschoben hat [1], ergreift der Brahman die Hand des Opferveranstalters [2] mit dem Verse: „Ich und du, o Vṛtratöter (oder: „Feindetöter"), wir haben uns vereint zum Gewinn; du Held mit dem Schleuderstein, sogar der Abgünstige soll uns beistimmen. Gut sind des Indra Gaben" [3].

[1] Nach TBr. III. 8. 4. 2. [2] Nach l. c. 3. [3] TS. VII. 4. 15. b.

15. Dann lässt der Adhvaryu den Opferveranstalter den Vers hersagen [1]: „Durch Macht hast du, o Indra, auf der Erde gesiegt; deine Grösse umfassten die Dunstkreise nicht: durch dein Ungestüm hast du den Vṛtra getötet. Kein Feind hat im Kampfe dein Ende gefunden" [2].

[1] Nach TBr. l. c. 3. [2] TS. VII. 4. 15. c.

16. Man holt einen aus Rohr geflochtenen Besen [1] herbei, dem ein Riemen angebunden ist, dessen Enden beiderseitig angefasst werden können.

[1] Nach TBr. l. c.

17. An diesen Besen ist ein feuchter Rotangzweig gebunden [1].

[1] Nach TBr. l. c. (Der Besen ist von Rohr, weil das Rohr die lange Lebensdauer ist; der Rotangzweig ist da, weil er wie das Ross seine Geburtsstätte im Wasser hat).

18. Diesen Besen (d. h. den an ihn angebundenen langen Riemen) halten an der Südseite zweihundert, und an der Nordseite zweihundert Personen [1].

[1] Vgl. XX. 4. 1 fgg.

19. Vermittelst dieses Besens schieben sie das Ross von vorne nach hinten (oder: „von Ost nach West") (auf das Ufer) zu [1].

[1] Nach TBr. l. c.

XX. 4.

1. Zusammen mit hundert Königssöhnen, besprengt der Adhvaryu, indem er (sowie die anderen) vor dem Rosse nach Westen gekehrt steht, (das nach Osten gekehrte Ross) mit der Formel: „Möchte dieser König durch das Opfer des zum Opfer geeigneten Rosses seinen Feind töten".

2. Zusammen mit hundert nicht-fürstlichen Ugras [1] besprengt es der Brahman, auf der Südseite nach Norden stehend, mit der Formel: „Möchte dieser König durch das Opfer dieses zum Opfer geeigneten Rosses unwiderstehlich sein".

[1] Ob *ugra* hier in dem späteren Sinne: „Sohn eines Kṣatriya und einer Śūdrafrau" zu nehmen ist, ist unsicher.

3. Zusammen mit hundert Sūtas und Dorfobersten besprengt es der Hotṛ, auf der Westseite nach Osten stehend, mit der Formel: „Möchte dieser König durch das Opfer dieses zum Opfer geeigneten Rosses Herrscher sein über dieses Volk, das reich sei an Kühen, an Rossen, an Ziegen und Schafen, an Reis und Gerste, an Bohnen und Sesam, an Gold, an Elephanten, an Sklaven und Dienern, an Schätzen, an Gedeihen, an Wohlstand".

4. Zusammen mit hundert Kṣattṛs und Wagenlenkern besprengt es der Udgātṛ, auf der Nordseite nach Süden gekehrt, mit der Formel: „Durch das Opfer dieses zum Opfer geeigneten Rosses soll dieser König die volle normale Lebensdauer erreichen" [1].

[1] Sūtras 1—4 beruhen sämmtlich auf TBr. III. 8. 5.

5. Nachdem er in diesem Wasser den Besen hat fortschwimmen lassen, und das Ross auf das Trockne hat heraustreten lassen, bringt der Adhvaryu zwischen der Stätte, wo das Ross verbleibt und wo es aus dem Wasser getreten ist, drei an Viṣṇu gerichtete Schmalzspenden auf die Fussspur des Rosses dar mit den drei Versen: „Hier hat Viṣṇu"; „darum wird Viṣṇu gepriesen"; „vom Himmel her, o Viṣṇu" [1]. Darauf

spricht er über den vom Rosse herabfallenden Tropfen die Formeln: „Dem Agni, svāhā; dem Soma, svāhā" u.s.w. [2].

[1] TS. I. 2. 13. e, TBr. II. 4. 3. 4, TS. l. c. h. Diese Spenden an Viṣṇu nur bei Āp., Hir. und Mān. śrs. [2] TS. VII. 1. 16. Dass dieser Abschnitt gemeint ist, geht aus TBr. III. 8. 6 hervor.

6. Er wiederholt diesen Abschnitt [1] hundertmal, indem er zehn Formeln als ein Ganzes nimmt [2], oder eine unbestimmte Anzahl Male.

[1] Nl. TS. VII. 1. 16. [2] Mit TBr. III. 8. 6. 5 ist *daśadaśa sampādam* zu lesen, wie auch Tālav. hat. Die elfte: *sarvasmai svāhā* kommt als allerletzte. — Alles beruht auf TBr. l. c.

XX. 5.

1. Dann besprengt er das Ross, den Himmelsrichtungen nach:

2. mit der Formel: „Dem Prajāpati genehm besprenge ich dich" indem er östlich steht, nach Westen,

3. mit der Formel: „Dem Indra und Agni genehm besprenge ich dich", indem er südlich steht, nach Norden,

4. mit der Formel: „Dem Vāyu genehm besprenge ich dich", indem er westlich steht, nach Osten,

5. mit der Formel: „Den Allgöttern genehm besprenge ich dich", indem er nördlich steht, nach Süden,

6. mit der Formel: „Den Göttern genehm besprenge ich dich", unten,

7. mit der Formel: „Den sämtlichen Göttern genehm besprenge ich dich", oben [1].

[1] Sūtra 1—7, alles nach TBr. III. 8. 7. 1—3.

8. Den Rest des Körpers besprengt er mit der Formel: „Der Erde (genehm besprenge ich dich), dem Luftraum, dem Himmel, dem Seienden, dem Nicht-seienden, den Wassern, den Kräutern, allen Geschöpfen (genehm besprenge ich dich)" [1].

[1] TS. VII. 1. 11. f, g. — Es ist auffallend, dass das Brāhmaṇa (TBr. III. 8. 7. 3) die erste Formel in umgekehrter Folge gibt: *dive tvā, antarikṣāya tvā, pṛthivyai tvā.*

9. Nachdem er den Opferveranstalter die Namen des Rosses: „Mächtig durch die Mutter, vermögend durch den Vater, Ross bist du, Pferd bist du, Renner bist du" u.s.w. [1] in das Rechte Ohr des Rosses hat flüstern lassen [2], und die „vorderen Opferspenden" [3] mit den Formeln: „Dem Agni, svāhā; svāhā, dem Indra und Agni" [4] dargebracht hat, lässt er mit den Formeln: „Bhū bist du; der Bhū dich" u.s.w. [5] dass Ross frei [6] und übergibt es [6] mit der Formel: „Ihr Götter, Behüter der Himmelsgegenden, behütet für die Götter dieses zum Opfer besprengte Ross" [7] den Ratnins [8].

[1] TS. VII. 1. 12. a. [2] Nach ŚBr. XIII. 4. 2. 15. [3] So heissen TBr. III. 8. 9. 3 diese Spenden (weil das Wort *svāhā* vorangeht?).

[4] TS. VII. 1. 12. b. [5] l. c. d. [6] Nach TBr. l. c. („er lässt frei" bedeutet „er nimmt dem Ross die Zügel ab"). [7] TS. l. c. e. [8] Zu den Ratnins vgl. Bem. 2 zu XVIII. 10. 12. Diese Bezeichnung nur in Āp.

10. Hundert Gepanzerte behüten es (während des jetzt folgenden, ein Jahr dauernden Beutezugs). [1]

[1] Nach ŚBr. XIII. 1. 6. 3.

11. Ohne es (vor dem Ende des Jahres) zurück zu treiben, gehen sie dem Rosse nach [1].

[1] Nach ŚBr. XIII. 4. 2. 16.

12. Nach einigen sind es vierhundert (Gepanzerte) [1].

[1] So das eigne Brāhmaṇa des Āp. (TBr. III. 8. 9. 4.)

13, 14. Hundert zum Kriege gerüstete eheliche Prinzen, deren Wagenlenker gleichfalls gerüstet sind, hundert nicht fürstliche gerüstete Ugras [1] mit gerüsteten Wagenlenkern, hundert auf Vipathawagen [2] fahrende Vaiśyas, und hundert, Schutzwaffen tragende Śūdras, [3] dies sind (in diesem Falle) die Behüter des Rosses.

[1] Vgl. Bem. zu XX. 4. 2. [2] Ein speziell für Vaiśyas bestimmter, wohl zweirädriger, mit e i n e m Rosse bespannter Wagen, der auch auf ungebahntem Wege fahren kann. Tālav.: *panthānam atikramyāśvasya dvayoḥ pārśvayor gacchanti*. [3] Am nächsten kommt die Darstellung in ŚBr. XIII. 4. 2. 5. Zu dieser passt die Bezeichnung *ratninaḥ* besser.

15. Jeden zum Stande der Brahmanen gehörigen dem sie begegnen, sollen sie fragen: „Wie viel wisst I h r vom Rossopfer?"

16. Wer davon nichts weiss, aus dessen Wohnung sollen sie mit Gewalt Futter und Trank (für das Ross nehmen und es diesem Rosse) vorlegen.

17. Die von Nicht-brahmanen (also von Kṣatriyas oder Vaiśyas) zubereitete Speise soll ihre (nl. der Behüter) Speise sein.

18. In der Wohnung eines Wagenbauers ist ihr Nachtverbleib [1].

[1] Sūtras 15—18 beruhen mit freier Umschreibung auf ŚBr. XIII. 4. 2. 17.

19. Mit den vier Formeln: „Hier ist Festigkeit, svāhā! Hier ist Sonderung, svāhā! Hier ist Verweilen, svāhā! Hier ist Aufenthalt, svāhā!" [1] bringt er abends auf den Spuren der vier Füsse des Rosses, auf jeder eine Schmalspende dar [2].

[1] TS. VII. 1. 12. c. [2] Nach TBr. III. 8. 9. 3. Diese Spenden können unmöglich in der Wohnung des Rathakāra (Sūtra 18) dargebracht werden, weil hier der Adhvaryu fehlt. Sie müssen auf dem Opferplatze stattfinden, wo man sich die Spuren des Rosses wohl vermerkt hat, vgl. XX. 6. 14. Nach dem Brāhmaṇa beabsichtigen diese Spenden, das Ross in mystischer Weise an seinen Stall zu fesseln. — Von hier ab bis XX. 7. 2 wird beschrieben, wie in dem Jahre zu Hause verfahren wird, während dessen das Ross draussen im Freien umhergeht.

XX. 6.

1. Morgens (am ersten Tage des Jahres während das Ross umherschweift) bringt er dem Savitṛ einen achtschüsseligen Opferkuchen dar [1].

[1] Nach TBr. III. 8. 12. 1.

2.—4. Vor dessen Sviṣṭakṛtspende bringt er die (dreizehn) Uddrāvaspenden dar mit den Formeln: „Dem Kommen, svāhā! Dem Gehen, svāhā!" u.s.w. [1]. Dann mit dem Abschnitte, welcher anfängt: „Dem Imruf, svāhā! Dem der Im gerufen hat, svāhā!" [2] „die (dreiundachzig) „Äusserungen des Rosses" genannten Spenden. Darauf mit den Abschnitten: „Dem schwarz-weiss Gefleckten, svāhā!" [3] und: „Dem Schwarzen, svāhā!" [3] die achtundvierzig „das Aussehen des Rosses" genannten Spenden; (dazu) eine extra.

[1] TS. VII. 1. 13. [2] TS. VII. 1. 19. [3] TS. VII. 3. 17 und 18: Anuvāka 17 enthält 26, Anuvāka 18 enthält 23 Formeln. Alles beruht auf TBr. III. 8. 8, auch die Zahl 48 und die eine Extra-spende.

5. Zu diesem Zeitpunkte trägt ein brahmanischer Lautenschläger drei (von ihm selbst verfertigte) Liedstrophen vor, in welchen die Ausdrücke: „Das und das hast du gegeben; das und das hast du geopfert; das und das hast du gekocht" das Thema bilden [1].

[1] Nach TBr. III. 9. 14. 1—3. Der letzte Ausdruck bezieht sich auf des Fürsten zahlreiche Brahmanenspeisungen. — Nach dem Singen wird die Iṣṭi zu Ende geführt.

6. Am Mittage bringt er dem Savitṛ prasavitṛ einen elfschüsseligen Opferkuchen dar, am Nachmittage dem Savitṛ āsavitṛ einen zwölfschüsseligen [1].

[1] Alles nach TBr. III. 8. 12. 1—2. Die Opferkuchen (mit den verschiedenen Acht-, Elf- und Zwölfzahlen der Kapālas) stellen in mystischer Weise die drei Kelterungen dar.

7. Südlich vom Āhavanīya setzt sich der Hotṛ auf ein (mit) Gold(fäden besticktes) Kissen nieder, um die Rundgangsrezitation [2] und das Bhauvanyava [2] herzusagen.

[1] Das Pāriplava, welches deshalb so heisst, weil es eine, alle zehn Tage, sich wiederholende Rezitation ist. [2] Nur noch in Hir.; das Wort ist von *bhuvanyu* abgeleitet, bedeutet also etwa: „die Herrschersrezitation", die Rezitation welche die Herrscher (Manu, Yama, Varuṇa u.s.w.) aufzählt. Die Tatsachen beruhen hauptsächlich auf ŚBr. XIII. 4. 3. 1—2.

8. Südlich von ihm setzen sich auf ein goldnes Kissen der Brahman und der Opferveranstalter [1].

[1] Vgl. ŚBr. l. c. 1.

9. Vor ihm der Adhvaryu auf einen goldnen Schemel [1].

[1] Vgl. Eggeling zu ŚBr. l. c.

10. Südlich setzt sich ein Lautenspielerkorps [1].

[1] Nach ŚBr. l. c. 3 (*vīṇāgaṇakinaḥ* auch Hir.).

11. Wenn alle Platz genommen haben, redet der Hotṛ den Adhvaryu an mit dem Worte: „Adhvaryū 3!"

12. Der Adhvaryu macht den Respons: „*Ho3yi*, Hotar!"[1] oder: „*Om*, Hotar!".

[1] So Śāṅkh. XVI. 1. 23.

13. Wenn die Rezitation der beiden Stücke zu Ende geführt ist, befiehlt der Adhvaryu (dem Lautenspielerkorps): „Ihr Musikanten, verherrlicht diesen Opferherrn zusammen mit den früheren frommen Königen"[1].

[1] Beruht auf ŚBr. XIII. 4. 3. 3.

14. Wenn abends die Festigkeitsspenden dargebracht werden[1], singt ein zum Baronenstand gehörender Lautenspieler drei Liedstrophen, in welchen die Ausdrücke: „So hast du gesiegt", „So hast du gekämpft", „So hast du in jener Schlacht geschlagen" das Thema bilden[2].

[1] Vgl. XX. 5. 19. [2] Vgl. oben, Sūtra 5.

XX. 7.

1. Oder es sollen abends und morgens zwei dem Priesterstande angehörende Lautenspieler singen[1].

[1] Ohne Zweifel ist *sāyaṃ pratar vā brāhmaṇau* zu lesen. Auch dies (statt des Brahmanen morgens und des Kṣatriya abends) wird TBr. III. 9. 14. 1 erst erlaubt, dann aber verworfen.

2. In dieser Weise werden diese Handlungen, die mit dem Opferkuchen an Savitṛ anfangen, ein Jahr lang verrichtet[1].

[1] Also XX. 6. 1—14. Nach Hir. sind auch die Dhṛtispenden (XX. 5. 19) morgens und abends zu verrichten.

3. Oder er bringt „die Äusserungen des Rosses"[1] nur einmal dar.

[1] Vgl. XX. 6. 3.

4. Dieses Jahr besteht aus Monaten zu dreissig Tagen[1].

[1] Sodass das Pāriplava Ākhyāna sechsunddreissigmal stattfindet, vgl. ŚBr. XIII. 4. 3. 15. Dieses Jahr ist also ein Sāvana-, nicht ein Cāndramasajahr.

5. Wenn die Iṣṭis zu Ende geführt sind, schenkt er den beiden Lautenspielern hundert Stück (Kühe) und einen (mit Zugochsen) bespannten Karren.

6. Nach einigen zweihundert (Kühe) und zwei solche Karren[1].

[1] Nach dem ŚBr. XIII. 1. 5. 6 werden den beiden hundert Kühe gegeben. Die Angabe der „einige" ist die des TBr. III. 9. 14. 4.

7. Nach dem elften Monat (aber noch vor Ablauf des zwölften) sperrt man das (zurückgekehrte) Ross in eine Hürde von Aśvatthaholz[1].

[1] TBr. III. 8. 12. 2: „Die Hürde ist von Aśvatthaholz."

8. Diesem eingesperrten Rosse bringt man Futter.

9. Wenn das Ross eine innere Krankheit befällt, so bringe er einen achtschüsseligen für Agni bestimmten Opferkuchen, einen für Soma bestimmten Caru, und einen für Savitṛ bestimmten achtschüsseligen Opferkuchen dar.

10. Wenn es lahm wird, einen für Pūṣan bestimmten Caru.

11. Wenn die grosse Gottheit (d. h. Rudra) ihm nachstellt [1], einen für Rudra bestimmten Caru.

[1] D. h. wenn es fieberkrank wird.

12. Einen für Agni vaiśvānara bestimmten zwölfschüsseligen Opferkuchen bringe er im Aufenthaltsorte irgend eines wilden Tieres dar, wenn das Ross nicht wiederkehrt.

13. Wenn es (ein Maultierweibchen oder eine Eselin) bespringt, einen für Agni aṃhomuc bestimmten achtschüsseligen Opferkuchen, für Sūrya bestimmte Milch und für Vayu bestimmtes Schmalz [1].

[1] Die Sūtras 9—13 beschriebenen Gutmachungen alle nach TBr. III. 9. 17 (TS. VII. 5. 21).

14. Wenn es eine Stute bespringt, einen für Prajāpati bestimmten Caru oder zwölfschüsseligen Opferkuchen.

15. Wenn es verloren geht, einen für Vāyu bestimmten Caru.

16. Wenn es in die Macht eines feindlichen Heeres gerät, einen für den siegenden Indra bestimmten elfschüsseligen Opferkuchen [1].

[1] Diese drei Prāyaścittas nur in Āp.

17. Wenn man es mit Gewalt entführt, einen elfschüsseligen für Indra prasahvan bestimmten Opferkuchen [1].

[1] Nach Pañc. br. XXI. 14. 18.

18. Wenn es blind wird, einen für Sūrya bestimmten Caru oder einschüsseligen Opferkuchen [1].

[1] L. c. 15.

19. Wenn es in eine Grube hineinfällt, einen für Viṣṇu bestimmten Caru [1].

[1] Quelle unbekannt.

20. Wenn es infolge einer unbekannten Krankheit stirbt, einen für Prajāpati bestimmten Caru oder zwölfschüsseligen Opferkuchen [1].

[1] Vgl. Pañc. br. l. c. 19. Im allgemeinen vgl. unten, XXII. 20. 19—21. 11.

1, 2. Wenn Feinde sich des Rosses bemächtigten, so würde sein Opfer zerstört werden; dann führe man ein anderes herbei und besprenge dieses [1].

[1] Nach TBr. III. 8. 9. 4. Der letzte Satz bezieht sich wohl auch auf die Sūtra 16—20 erwähnten Fälle.

XX. 8.

3. Am letzten Neumondstage dieses Jahres stellt er die zur Herstellung der Feuerschüssel benötigten Gegenstände zusammen [1].

[1] Mit dem Aśvamedha ist ein geschichteter Hochaltar verbunden. Es finden also statt die Handlungen XVI. 1. 3 — XVI. 5. 3 (inkl.). Dabei schliesst sich das zur Hochaltarschichtung gehörige Opfer des für Vāyu (oder Prajāpati) bestimmten Bockes an.

4. Als Dīkṣaṇīya-iṣṭi tritt die dreischichtige Iṣṭi auf [1].

[1] An die Stelle der beim Cayana geltenden Dīkṣaṇīyā (XVI. 8. 11) tritt hier der für Indra-Viṣṇu bestimmte dreischichtige Opferkuchen, vgl. oben, XIX. 27. 15—21 (Wunschopfer, n⁰. 178). Eine Brāhmaṇa-autorität hierfür scheint nicht vorhanden zu sein, vgl. XX. 23. 5, XXII. 15. 2.

5, 6. Er bringt (unmittelbar daran anschliessend) vier Audgrahaṇa-spenden dar mit den Formeln: *ākūtyai prayuje 'gnaye svāhā"* u.s.w. und dann drei Vaiśvadevaspenden mit den Formeln: „Svāhā, dem Gedanken; dem Geiste, svāhā. — Svāhā, dem Geiste; dem Prajāpati, svāhā."

7. Hier verlängert sich die Zeit, während deren die Dīkṣāspenden dargebracht werden.

8. Sieben Tage lang geht er Tag für Tag mit den Audgrahaṇa-spenden und den (nach den ersten drei) folgenden Vaiśvadevaspenden vor.

9. Am letzten Tage opfert er die sechs Audgrahaṇaspenden, und zuletzt die Volllöffelspende mit der Vaiśvadevaformel: *„sarvasmai, svāhā"* [1].

[1] Bem. zu Sūtras 5—9. Am 1. Tage also die ersten vier gewöhnlichen auch beim Cayana auftretenden Dīkṣāhutis (vgl. X. 8. 5 (CH. § 16) und XVI. 8. 13) und darauf die ersten drei Vaiśvadevaspenden: *svāhādhim . . . prajāpataye svāhā* (TS. VII. 3. 15). So wird es auch die sechs folgenden Tage gemacht, mit dem Unterschiede, dass an jedem folgenden Tage je drei Spenden mit den in der Saṃhitā nächstfolgenden drei Vaiśvadevaformeln (TS. VII. 3. 15) zu den gewöhnlichen Dīkṣāhutis hinzukommen (am 2. Tage an Ka, am 3. an Aditi, am 4. an Sarasvatī, am 5. an Pūṣan, am 6. an Tvaṣṭṛ, am 7. an Viṣṇu). Am letzten dieser sieben Tage sollen nicht vier, sondern die sechs im Cayana auftretenden Dīkṣāhutis (XVI. 8. 13) dargebracht werden, und als letzte der Vaiśvadevaspenden eine Volllöffelspende mit der 22. Formel: *sarvasmai svāhā* (TS. VII. 3. 15 am Ende). Alles beruht auf TBr. III. 8. 10: „er bringt sieben Spenden dar (täglich, nl. vier Audgrahaṇa, drei Vaiśvadeva); Tag für Tag opfert er; drei Vaiśvadeva und vier Audgrahaṇaspenden; einundzwanzig Vaiśvadevaspenden verrichtet er (im Ganzen, nl. drei täglich), dreissig Audgrahaṇaspenden (je vier an den ersten sechs Tagen, sechs am siebenten); sieben Tage hindurch opfert er; eine Volllöffelspende als letzte".

10, 11. Nach dem Vājasaneyaka opfert er sechs Tage lang (täglich) einen für Agni-Viṣṇu bestimmten Opferkuchen, und am siebenten Tage

die drei Opfergaben umfassende, die Dīkṣā einleitende, zum Cayanaritus gehörige Iṣṭi [1].

[1] Ich glaube Sūtra 10 und 11 zusammen nehmen zu müssen, auch weil Tālav. hat: *athavā ṣaḍaham* u.s.w. Die Vorschrift findet sich nicht in unserem ŚBr., nur Kāty. XX. 4. 7 hat etwas Ähnliches. — Nach dieser Überlieferung sollte also während der ersten sechs Tage die zum Somaopfer gehörige Dīkṣaṇīya-iṣṭi (CH. § 15) stattfinden, und am 7. Tage das oben, XVI. 8. 11, erwähnte dreifache Havis.

12. Die Ṛtudīkṣāformeln, welche anfangen: „Du bist geworden durch der Götter Tat" [1], spricht er über dem Opferveranstalter, während dieser das schwarze Antilopenfell besteigt [2].

[1] TS. VII. 1. 18. [2] Vgl. X. 9. 3. — Dass die Formeln zu diesem Zweck verwendet werden, beruht nicht auf dem Brāhmaṇa (vgl. XX. 11. 6). Die Ähnlichkeit des Schlusses (TS. VII. 1. 18. f.) mit der oben, X. 9. 4, verwendeten Formel ist wahrscheinlich Anleitung zu diesem Viniyoga gewesen.

13. Dem Feuer, wenn es in der Pfanne erzeugt ist [1], bringt er seine Verehrung dar mit den zwei Abschnitten [1], welche anfangen: „Es soll im heiligen Worte ein mit priesterlichem Ansehen versehener Brahmane erzeugt werden", und: „Der Same soll keimfähig sein".

[1] Vgl. XVI. 9. 14. [2] TS. VII. 5. 18 und 20. — Dass diese zwei Abschnitte zu diesem Zweck dienen, beruht nicht auf dem Brāhmaṇa (vgl. XX. 12. 7, 8).

14. Wenn der Opferveranstalter seine Stimme freigegeben hat [1], befiehlt der Adhvaryu: „Ihr Musikanten, besinget diesen Opferherrn zusammen mit den Göttern" [2].

[1] Vgl. X. 12. 4. [2] Alles nach ŚBr. XIII. 4. 4. 2.

15. So immerfort bis zum Upavasathatage [1].

[1] Das Sūtra 14 Erwähnte findet also statt während der drei Dīkṣā- und der sechs Upasadtage (so Tālav.), während deren auch der Hochaltar geschichtet wird. Der Upavasathatag ist der dem ersten Kelterungstage unmittelbar vorangehende Tag. — Ich halte (statt *sadaupavasathāt*) die auch überlieferte Lesart *sadopavasathāt* für besser, d.i. *sadā ā upa*°, vgl. Whitney, Sanskrit Grammar § 127. b.

16, 17. An den Kelterungstagen, beim Avabhṛtha, bei der Udayanīya-iṣṭi, beim Opfer der Anūbandhyakuh und bei der Udavasanīya-iṣṭi ersetzt er in seinem Befehle die Worte: „mit den Göttern zusammen" durch: „mit Prajāpati zusammen" [1], zum letzten Male lautet es wieder: „mit den Göttern zusammen" [1].

[1] Die nicht ganz deutliche Vorschrift ist aus ŚBr. XIII. 4. 4. 3—4 erweitert. Hir. steht dem ŚBr. näher, er verordnet: *devair imaṃ yajamānaṃ saṃgāyateti saṃpreṣyati vasatīvarīṣu parihriyamāṇāsu, jaghanyaṃ devaiḥ saṃpreṣyati; prajāpatinā sutyāsūdavasānīyāyām antataḥ.*

XX. 9.

1. Wenn die Zeit gekommen ist, die Vedi abzumessen [1], wird diese zweimal so gross wie bei dem zugrunde liegenden Paradigma abgemessen; der Hochaltar ist dreimal sogross oder soll einundzwanzig (Puruṣalängen) messen [2].

[1] Also nach Ablauf der Prāyaṇiya-iṣṭi: XVI. 17. 2. [2] Vgl. Burk in Z.D.M.G. LVI, S. 342. Während der normale Saptavidha agni 3 Puruṣas (+ 1 Pada) in der Richtung Ost-West, und 4 Puruṣas (+ 4 Padas) in der Richtung Nord-Süd misst (3 + 4 = 7), misst der ekaviṃśatividha: 9 Puruṣas (+ 3 Padas) in der Richtung Ost-West und 12 Puruṣas (+ 12 Padas) in der Richtung Nord-Süd (9 + 12 = 21). Die letzte Vorschrift beruht auf TBr. III. 8. 21. 1. Es ist ungewiss, ob *tristāva* vielleicht dasselbe wie *dvādaśa* von TBr. l. c. bedeutet.

2. Nachdem er den für Agni vaiśvānara bestimmten Kuchen dargebracht hat [1], opfert er die zehn Havis umfassende, alle Pṛṣṭhastotrabenennungen in sich fassende Opfergabe [2].

[1] Vgl. XVII. 16. 1 fgg. Man opfert also, immer noch am Upavasathatage, bis zum Abschluss der eigentlichen Hochaltarschichtung. [2] TS. VII. 5. 14 (an Agni, Indra, Viśvedevās, Mitrāvaruṇau, Bṛhaspati, Savitṛ, Aditi, Agni vaiśvānara, Anumati, Ka).

3. Die Einladungs- und Opferverse zu diesen Opfergaben finden sich in dem Abschnitte, welcher anfängt mit den Worten: „Es soll das Scheit der Himmelsgegenden nach unsrem Wunsche" [1].

[1] TS. IV. 4. 12.

4. Mit den Formeln: „Wer soll dich anschirren; der soll dich anschirren" [1] legt er die Umlegehölzer hin [2].

[1] TS. VII. 5. 13. [2] Nach TBr. III. 8. 18. 4. Es ist wohl die C. H. § 106. d beschriebene Handlung gemeint.

5. Überall hängt er die Formeln: „Zum Gelingen dieses Opfers, mir zur Gunst" an [1].

[1] TS. l. c. Danach nimmt Āp. zu dem 1. Paridhi: *kas tvā yunakti*, zu dem 2.: *sa tvā yunaktu*, zu dem 3.: *viṣṇus tvā yunaktu*, und es soll jeder Formel der Rest des Abschnittes angehängt werden. Anders Baudh. XV. 17: 221. 25. — Da wir uns noch immer beim Upavasathatage befinden, deutet die Handlung wohl auf das Umlegen der Paridhis beim Agniṣomīya paśu.

6. a. Zum Havirdhānazelte werden hier zwei Gestelle von Kriegswagen verwendet [1].

[1] Nach Tālav. wird auf jedes Gestell ein Lastkarren (*anas*) (dann wohl ohne die Räder) gestellt. Eine Brāhmaṇa-autorität für diese Vorschrift (auch bei Hir.) ist mir unbekannt.

6. b. Der Opferpfahl, der gerade dem Feuer gegenüber in die Erde geschlagen wird (der mittlere also), misst einundzwanzig Ellen und ist von Rajjudālaholz [1].

[1] Beruht auf TBr. III. 8. 20. 1 und 19. 1, vgl. die Bem. Eggeling's in S.B.E. XLIV, S. 373.

7. Beiderseitig von diesem steht je einer von Putudruholz, südlich von dem einen dieser beiden und nördlich von dem anderen stehen je drei von Bilvaholz, südlich und nördlich von diesen je drei von Khadira-, südlich und nördlich von diesen je drei von Palāśaholz [1].

[1] Die einundzwanzigzahl und die Holzsorten nach TBr. III. 8. 19. 1 und 20. 1; die nähere Präzision nach ŚBr. XIII. 4. 4. 5. Man vergleiche Yudhiṣṭhira's Aśvamedha in MBh. XIV. 88. 27—28: *tato yūpocchraye prāpte ṣaḍ bailvān bharatarṣabha | khādirān bilvasammitāṃs tāvataḥ sarvaparṇinaḥ* (d.h. *pālāśān*) | *devadārumayau dvau tu yūpau kurupater makhe | śleṣmātakamayaṃ* (d.h. *rājjudālam*) *caikaṃ yājakāḥ samakalpayan* |.

8. Nach einigen sind entweder die aus Khadira- oder die aus Palāśaholz die äussersten [1].

[1] Die Alternative (auch bei Hir.) wird nicht in einem Brāhmaṇa gefunden.

9. Nach einem Brāhmaṇa der Kālabavins richtet man in östlicher Richtung elf Elfzahlen von Opferpfählen auf [1].

[1] Die Deutung dieser nur in Āp. gefundenen, aus unbekannter Quelle herrührenden Vorschrift ist mir unmöglich. Besonders die Richtung nach Ost macht mir Schwierigkeit, da sonst eine Mehrzahl von Yūpas, in S. N. Richtung orientiert wird. Sie kommt aber auch unten, XXII. 10. 16, vor. Dann ist auch die hohe Zahl (121 Opferpfähle!) unbegreiflich.

10. Man hat zuvor die vier Arten von Wasser aus den vier Himmelsrichtungen herbeigeholt.

11. Von diesem Wasser schöpft er das „übernächtige" Wasser [1].

[1] Sūtra 10 und 11 beruhen auf ŚBr. XIII. 1. 1. 4; vgl. oben, XX. 2. 3.

12. Am folgenden Tage wird die erste der beiden Gotamacatuṣṭoma genannten Somafeiern in Gang gesetzt, deren erstes Pṛṣṭhastotra auf der Rathantarasingweise gesungen wird [1].

[1] Die Tatsache nach TBr. III. 9. 9. 1, der Ausdruck nach ŚBr. XIII. 5. 1. 1—2. Alles ist in Übereinstimmung mit dem Ritual der Chandogas: Pañc. br. XXI. 4, vgl. Ārṣeyakalpa VI. 6. a. — Vgl. auch unten, XXII. 11. 16. Die Somafeier ist *catuṣṭoma,* weil die Stotras immer um vier Verse zunehmen (4, 8, 12, 16, 20, 24).

13. Wenn die Zeit des Tieropfers gekommen ist [1], treibt er das für Agni bestimmte Savanaopfertier herbei, oder die Elfzahl der Opfertiere [2].

[1] Vgl. XIII. 18. 12 (C.H. § 141). [2] Nach TBr. III. 9. 2. 3.

XX. 10.

14, 1. Wenn der Zeitpunkt da ist, die Dakṣiṇās zu schenken [1], schenkt er die Habe der Nicht-brahmanen in den verschiedenen Gegenden, indem er sie in drei gleiche Teile über die drei Somatage verteilt, Tag

für Tag (je ein Drittel): ohne Land und Einwohner die östliche Gegend dem Adhvaryu, die südliche Gegend dem Brahman, die westliche Gegend dem Hotṛ, die nördliche Gegend dem Udgātṛ — oder auch die östliche dem Hotṛ, die westliche dem Adhvaryu [2].

[1] Die Zeit der Dakṣiṇās: XIII. 5. 1. [2] Die Erklärung dieser Sätze ist schwierig. Es scheint mir, dass der zweite Satz den ersten näher bestimmt, vgl. besonders Hir.: *dakṣiṇākāle madhyamaṃ* (*madhyaṃ* das ŚBr., aber Hir. hat auch später, vgl. Bem. zu XX. 24. 12, dieselbe Lesart) *prati rāṣṭrasya yad anyad brāhmaṇānāṃ dikṣu vittād bhūmeḥ senābhyaḥ puruṣebhyaś ca tat tryahe samaśaḥ prativibhajya* u.s.w. wie Āp., aber am Schlusse: *etad evānvāyanti hotrakāḥ*. Vgl. auch Lāṭy. IX. 10. 16, Śāṅkh. śrs. XVI. 9. 18—24. Die Quelle der letzten Vorschrift (Āp. XX. 10. 1) muss ŚBr. XIII. 5. 4. 24 sein; diesem Texte schliesst sich Hir. genau an.

2. „Die erste Gemahlin (des Königs) schenkt er dem Brahman, die Favoritin dem Hotṛ, die verstossene Gemahlin dem Udgātṛ, die vierte Gemahlin (die Pālāgalī oder Pālākalī) dem Adhvaryu", so wird gelehrt [1].

[1] Wenn ich recht sehe, gründet sich diese, nur bei Āp. gefundene, Vorschrift im allgemeinen auf ŚBr. XIII. 5. 4. 27: *udavasānīyāyāṃ saṃsthitāyāṃ catasraś ca jāyāḥ kumārīṃ ca pañcamīṃ catvāri ca śatāny anucarīṇāṃ yathāsamuditaṃ dakṣiṇāṃ dadāti.* Ich verstehe diese Stelle anders als Eggeling, und übersetze: „Wenn die Udavasānīya-iṣṭi zu ende geführt ist, gibt er (der König) als Opferlohn (den vier Mahartvijs) die vier Gattinnen (jedem eine) und als fünfte das Mädchen, und die 400 Dienerinnen (jedem hundert), in Übereinstimmung mit der Unterredung". Das letzte Wort (*yathāsamuditam*) deutet auf ŚBr. XIII. 5. 2. 4—8 hin, also dem Adhvaryu gibt er das Mädchen und die Pālāgalī (Kāty XX. 8. 25), dem Brahman die Mahiṣī, dem Udgātṛ die Vāvātā, dem Hotṛ die Parivṛktī. Diese uns barbarisch erscheinende Schenkung wird von den Späteren cum grano salis aufgefasst. Tālav. nl. behauptet, dass nur die Besitztümer dieser Gattinnen zu geben sind (*etāsām api dhanaṃ dadātīty arthaḥ*, man könnte an die XX. 15. 9 erwähnten Kleinodien denken), und Kāty. XX. 8. 26 behauptet, dass nur die Dienerinnen zu geben sind, weil es undenkbar sei, dass er die Gemahlinnen geben sollte.

3. Dieser Tag schliesst mit den Patnīsaṃyājas [1].

[1] D. h. dass der Avabhṛtha ausfällt (er kommt am Schlusse des 3. Somatages, vgl. XX. 22. 5). Dieser Kratu schliesst also mit dem letzten Akt des Tieropfers ab, vgl. C.H. § 252 und Schwab § 110 (auch die Schlusshandlungen des Tieropfers fallen naturgemäss aus).

4. Wenn die Somafeier dieses Tages abgeschlossen ist, befestigt er zu beiden Seiten des Āhavanīya (d.h. nördlich von demselben) sechsunddreissig von Aśvatthaholz verfertigte Bänke [1].

[1] Baudhāyana verwendet vier oder acht, mit vier hohen Rädern versehene Indrāṇasa, die deshalb so hoch sein müssen, weil sie bis an die Spitzen der Opferpfähle reichen sollen. Der Āhavanīya ist ja hoch geschichtet.

5. Nachdem die Sonne untergegangen ist, ersteigen die (sechsunddreissig) Adhvaryus die sechsunddreissig Bänke und giessen während der ganzen Nacht mit Sruvakellen aus Khadiraholz die Speisespenden in den Āhavanīya aus, und zwar die folgenden zehn Substanzen: Schmalz, Honig, Reis, breitgedrücktes Korn, Lāja, Karambha, Dhānā, Gerstenmehl, Masūsyagetreide und Fennig [1].

[1] Das Opfer und die zehn Havis alles nach TBr. III. 8. 14. Nach Tālav. ist *masūsyāni* identisch mit *maṅgalyakāḥ* (Linsen). Zu Lāja, Karambha und Dhānā vgl. XII. 4. 13.

6. Nach der Überlieferung einiger [1] werden nur vier Arten verwendet: „er opfert Schmalz, Lāja, Dhānā und Gerstenmehl".

[1] Die Vājasaneyins, vgl. ŚBr. XIII. 2. 1. 2—5. In Āp. ist wohl am Schlusse *juhotīti* zu lesen.

7. Mit den Abschnitten, deren erster anfängt: „Dem Einen, Svāhā" [1] bringen sie abwechselnd Schmalz- und Speisespenden dar, und zwar mit den ungeraden Abschnitten die Schmalz-, mit den geraden Abschnitten die Speisespenden; man schliesst mit einer Schmalzspende.

[1] Es sind die zehn Anuvākas TS. VII. 2. 11—20 gemeint (zum Schlusse von VII. 2. 20 vgl. Bem. [1] zu XX. 12. 10. b). Also mit VII. 2. 11 wird Schmalz, mit VII. 2. 12 Speise (d.h. die verschiedenen anderen Substanzen, ausser Schmalz, welche man vermischt hat), mit VII. 2. 13 wieder Schmalz geopfert u.s.w. — Alles beruht auf TBr. III. 8. 15.

8. Zu den in dieser Nacht (ausserdem) verwendeten und zur Verwendung kommen sollenden Sprüchen wird von einigen die (folgende) Anwendung überliefert [1].

[1] Es ist auffallend, dass mit diesen „einigen" offenbar auf TBr. III. 8. 17 und 18 gedeutet wird, dessen Inhalt buchstäblich mit Āp. XX. 11. 1—12. 10 übereinstimmt. Dies macht den Eindruck, dass Āp. diesen Teil des Brāhmaṇa als einer fremden Śākhā angehörig betrachtet. Hir. hat beinahe dasselbe *atraike prayuktānāṃ prayokṣyamāṇānāṃ ca mantrāṇām upayogaṃ samāmananti.* Bei ihm folgt dann aber nicht die von Āp. gegebene hieran sich anschliessende Aufzählung. Zu beachten ist, dass auch Baudh. in der Benennung der Abschnitte einige Male von der Nomenklatur des TBr. abweicht; so nennt er z.B. die TS. VII. 1. 13 aufgezählten Sprüche nicht *uddrāva* (wie TBr. und Āp.) sondern *pradrava.* — Der Hergang ist dieser: nachdem mit den Anuvākas VII. 2. 11—20 einmal geopfert ist, werden erst die Spenden mit den im Folgenden angegebenen Abschnitten (bis Āp. XX. 12. 10) dargebracht; dann wird während des übrigen Teiles der Nacht solange wieder mit den Anuvākas VII. 2. 11—20 geopfert, bis das Morgenrot erscheint und es hell wird. — Der Wortlaut des nun folgenden Abschnittes ist von mir etwas gekürzt.

XX. 11, 12.

1—18; 1—10 a. Er bringt Spenden dar mit den folgenden Abschnitten: den „Namen des Rosses" (TS. VII. 1. 12. a), den „Aufläufen" (VII. 1. 13),

den „Vorspenden" (VII. 1. 14), mit dem Abschnitte VII. 1. 15, den „Vorweihen" (VII. 1. 16), der „einundzwanzigzähligen Weihe" (VII. 1. 17), den „Ṛtuweihen" (VII. 1. 18), dem Abschnitte VII. 1. 20, den „Erreichungen" (VII. 3. 11), den „Abschlüssen" (VII. 3. 12), den „Existenzen" (VII. 3. 13), den „Entstehungen" (VII. 3. 14), den vereinigten „Allgotterspenden" (VII. 3. 15), den „Gliedspenden" (VII. 3. 16), den „Erscheinungsformen des Rosses" (VII. 3. 17 und 18), den „Krautspenden" (VII. 3. 19), den „Baumspenden" (VII. 3.20), den „Apāvyaformeln" (VII. 4. 12), den „Wasserspenden" (VII. 3. 13 und 14), den „Ambhas-, Nabhas- und Mahasspenden" (VII. 4. 14 a. E.), den „Yavyaspenden" (VII. 4. 16), den „Gavyaspenden" (VII. 4. 17), den „Kontinuitätsspenden" (VII. 4. 21), den „Befreiungen" (VII. 4. 22), dem Abschnitte VII. 5. 11, den „Körperspenden" (VII. 5. 12), den zwei „Mächten" (VII. 5. 16 und 17), den vereinigten „Brahmanansehnformeln" (VII. 5. 18), dem Abschnitte VII. 5. 20, den „Zuneigungen" (VII. 5. 23), den beiden Bhūta- und Bhavyaspenden: „dem Gewordenen, svāhā! dem Zukünftigen, svāhā" (diese zwei nur TBr. III. 8. 18. 5), und endlich mit den auf das Lob des Rosses bezüglichen Abschnitten (TS. IV. 6. 7—9).

10. b. Nach diesen Spenden opfert er während des noch übrigen Teiles der Nacht mit den Abschnitten, deren erster anfängt: „Dem Einen, svāhā", sie immer wieder von neuem wiederholend; wenn die Morgenröte sichtbar wird, eine Spende mit der Formel: „Der Uṣas, svāhā"; wenn sie aufleuchtet, mit: „Der Aufleuchtenden, svāhā"; wenn sie aufgeleuchtet ist, mit der Formel: „Der Aufgeleuchteten, svāhā"; unmittelbar vor Sonnenaufgang, mit der Formel: „Der Sonne, die im Begriff steht auf zu gehen, svāhā; während sie aufgeht, mit der Formel: „Der aufgehenden Sonne, svāhā"; wenn sie aufgegangen ist, mit den Formeln: „Der aufgegangenen Sonne, svāhā; dem Himmel, svāhā; dem Raume, svāhā" [1]. Den Rest der Speise legt man wohlvermerkt nieder [2].

[1] Die Formeln sind TS. VII. 2. 20 (2. Hälfte), vgl. TBr. III. 8. 16. 4 und III. 8. 18. 6. [2] Ich lese mit Tālav. und Hir. *nidadhati.* — Zur weiteren Verwendung der „Speise" vgl. XX. 16. 19.

XX. 13.

1. Es wird jetzt eine einundzwanzigversige Ukthyasomafeier in Gang gesetzt, deren erstes Pṛṣṭhastotra auf den Mahānāmnīs gesungen wird [1].

[1] Beruht auf TBr. III. 9. 9 oder ŚBr. XIII. 3. 2. 1—2 (Pañc. br. XXI. 4. 1, 7, 8, vgl. Ārṣeyakalpa VI. 6. b.). Dies ist der Haupttag des ganzen Aśvamedha, da an ihm das Ross geopfert wird.

2. Bei dieser Somafeier, die sonst normal verläuft, schöpft der Adhvaryu zwischen Āgrayaṇa- und Ukthyaschoppen [1] von ungeweihtem [2] Soma, den er ausgepresst hat, die beiden „Machtschoppen" (*mahiman*) [3], den ersten vermittelst einer silbernen Schale mit dem Verse: „Er, der durch seine Grösse der alleinige Herrscher über alle Geschöpfe ist, die

atmen und die Augen schliessen, der die Macht hat über diesen Zwei- und Vierfüssler, den Ka-Gott wollen wir mit Opfergabe ehren" [4]; den zweiten vermittelst einer goldnen Schale mit dem Verse: „Er, der Seele gebend, Kraft gebend ist, dessen Befehl alle anerkennen, auch die Götter, dessen Schatten die Unsterblichkeit und der Tod ist, den Ka-Gott wollen wir mit Opfergabe ehren" [4].

[1] Also zwischen C.H. § 132. e. *a.* und 132 f. [2] Statt *prākṛtam* hat Hir. *laukikam*. Wahrsch. besagt das Wort nur, dass die Kelterung ohne Sprüche geschehen soll. [3] Beruht auf TBr. III. 9. 10. 1 oder ŚBr. XIII. 2. 11. Dass die Schalen von Silber und Gold sind, ist nach ŚBr. XIII. 5. 2. 23 und XIII. 5. 3. 7; hier aber umgekehrt: der 1. Graha mit einer goldnen, der 2. mit einer silbernen Schale; Hir. stimmt mit ŚBr. überein. [4] TS. VII. 5. 16. a, 17. a. Die 1. Puroruc verwendet das ŚBr. zum 2. Graha; die in dieser Quelle als erste verwendete (*hiraṇyagarbhaḥ samavartatāgre*) gibt Hir. für den zweiten Graha an.

3. Er stellt sie auf den Khara hin, den ersten mit der Formel: „Die Sonne ist deine Macht", die zweite mit der Formel: „Der Mond ist deine Macht" [1].

[1] Beruht auf MS. III. 12. 16 und 17: 165. 3, 8. — Zum Zweck dieser Grahas vgl. unten, XX. 19. 2 und 6.

4. Nachdem er mit dem Verse: „Die Leuchte [1] des Opfers, das teure Süsse klärt sich: der Vater der Götter, der an Gütern reiche Erzeuger. Ein verborgen Kleinod legt in die beiden Svadhās der berauschende ergötzende Indratrank" [2] dem Rosse eine goldne Platte um den Nacken gehängt hat, fasst der Adhvaryu, indem er die Formeln: „Das Feuer ist, o Renner, dein Verbündeter; ich fasse dich an: führe mich heil hinüber" [3] u.s.w. flüstert, das Ross am Schwanze an, worauf man sich (in der üblichen Reihenfolge) zur Stelle ausserhalb das Sadas hinbegibt, wo das erste Pavamānalob abgehalten werden soll [4].

[1] Hir. liest statt *āyur*, wie die ṚS.: *jyotir*. [2] ṚS. IX. 86. 10 (was bedeutet *svadhayoḥ*?). [3] TS. VII. 5. 19. b. [4] Nur die Vorschrift, dass das Ross am Schwanze angefasst wird, beruht auf einem bekannten Brāhmaṇa (TBr. III. 8. 22. 2). Das Schmücken mit dem Niṣka nur noch bei Hir., der *rukma* hat.

5. Mit dem Verse: „Agni, das Haupt: .. (u.s.w. wie V. 28. 11) ... der Wasser Samen" [1] erwählt er sich, nachdem er den Udgātṛ beseitigt hat, das Ross zum Abhalten des Udgītha.

[1] TS. I. 5. 5. c. Dass ich die Worte *agnir mūrdheti* von Sūtra 4 in Sūtra 5 herübernehme, beruht auf Tālav.: *āstāvaṃ gatvā hiraṇyakaśipu* (sic! vgl. Lāṭy. IX. 9. 23) *udgātāram aparudhya nirvāsya udgātāram aśvaṃ vṛṇīte agnir mūrdheti*. Alles Übrige nach TBr. III. 8. 22. 2. In welcher Weise das Ross die Funktion des Udgātṛ (den Udgītha) übernimmt, geht aus dem Folgenden hervor.

6, 7. Man sperrt in seiner (d.h. des Rosses) Nähe Stuten ein: der Hiṅlaut, den der Hengst diesen zuwiehert, das ist der Gesang [1]; die

erwidernden Laute der Stuten, das ist die Begleitung des Gesanges.

[1] Nach TBr. l.c. 9. Zu *upagītha* vgl. XII. 17. 11.

8. Nachdem der Adhvaryu[1] mit den Worten: „Es hat das opferreine, zum Gottesdienste taugliche Ross den Udgītha gesungen" [2] den Udgātṛ mit hundert Kühen und einer hundert Palas schweren goldnen Platte angelockt (eingeladen) hat, befiehlt er ihn: „Singe dieser Gottheit, die den Udgītha singt, nach".

[1] Nach Lāṭy. IX. 9. 19 und 21: der Yajamāna. [2] Nur diese Anrede (ohne *yajñiyah,* das auch Hir. bietet) in TBr. III. 8. 22. 3. — Ein Pala soll nach den Scholl. mit 20 Mānas gleichstehen.

9. Mit diesem Golde „treibt" er das Stotra „herbei"[1].

[1] Beruht auf TBr. l. c. 3.

10. Es vertritt die Stelle des Grases[1].

[1] Vgl. XII. 17. 7.

11. Mit dem Abschnitt, welcher anfängt: „Huldigung dem König, Huldigung dem Varuṇa"[1] treibt er vermittelst eines Vetasazweiges das Ross, einen hornlosen Bock und einen Gomṛga[2] (bos gavaeus) zu dem Opferpfale, der grade dem Āhavanīya gegenüber steht (dem mittleren Pfahle also)[3], und ebenfalls die Tiere, für welche nicht ausdrücklich eine andere Stelle zum Anbinden angegeben wird.

[1] TS. VII. 4. 16 (bis *mayi dhehi,* inkl.). [2] Diese drei sind dem Prajāpati geweiht, TS. V. 5. 23. [3] Nach TBr. III. 8. 23. 1.

12. Mit Plakṣazweigen die anderen, später mit einem langen Seile an die Körperteile des Rosses anzubindenden Opfertiere (die sog. Paryangyas), nl. (1.) einen für Agni bestimmten schwarzneckigen Bock vorne an die Stirn des Rosses; (2.) einen für Pūṣan bestimmten Bock daran anschliessend; (3.) einen für Indra und Pūṣan bestimmten oberhalb (des Rosses, d.h. so, dass das Seil) um den Nacken (des Rosses gebunden wird); (4. 5.) zwei schwarzhalsige für Agni bestimmte Böcke an die beiden Vorderbeine (des Rosses); (6. 7.) zwei für Tvaṣṭṛ bestimmte stark behaarte Böcke an die Hinterbeine (des Rosses); (8. 9.) zwei weissrückige für Bṛhaspati bestimmte Böcke an den Rücken; (10. 11.) zwei für Sūrya und Yama bestimmte Böcke, den einen weiss, den anderen schwarz, an die beiden Flanken; (12.) einen für Dhātṛ bestimmten mit weissgeflecktem Bauche unterhalb; (13.) einen für Sūrya bestimmten weissen Bock an den Schwanz[1].

[1] Diese Liste der Paryangyas ist in allen unseren Quellen (auch Hir. weicht ab) verschieden. Āp. kommt TBr. III. 8. 23 am nächsten, hier fehlen aber n⁰. 10 und 11, welche aus ŚBr. XIII. 2. 2. 27 übernommen sind.

XX. 14, 15.

13, 1. a. Zu den anderen Pfählen, nicht den mittleren, treibt er die aus Gruppen von achtzehn bestehenden Tiere herbei, deren erste sind:

„der rote Bock, der graurote Bock", indem er sie in Gruppen von neun den Pfählen zuteilt [1].

[1] In TS. V. 6. 11—20 (inkl.) werden zehn Gruppen von je achtzehn Tieren aufgezählt. Von diesen 180 werden je 9 an die 20 übrigen Pfähle gebunden. Alles beruht auf TBr. III. 9. 1. 1—2. Dass diese Haustiere (*grāmyāḥ paśavaḥ*) an die Yūpas gebunden werden, lehrt TBr. III. 8. 19. 2.

1. b. Nach der Überlieferung einiger [1] haben diese Gruppen von neun einen für Indra-agni bestimmten Bock als zehntes Opfertier.

[1] Wer diese „einige" sind (die Zutat findet sich nur in Āp.), ist mir unbekannt. Jedenfalls aber ist Garbe's Satztrennung unrichtig.

2. In derselben Weise [1] die wilden Tiere.

[1] Dies bezieht sich wahrscheinlich auf *anyatrāgniṣṭhāt* von XX. 13. 13 und *prativibhajya* von XX. 14. 1.

3. Diese hält man in den Zwischenräumen der Opferpfähle [1].

[1] Beruht auf TBr. III. 8. 19. 2.

4. Es werden dann die wilden Tiere ergriffen, die in den elf Abschnitten verzeichnet sind, deren erster anfängt: „Dem Könige Indra das Schwein"; sie bilden elf Gruppen von zehn [1].

[1] Genau genommen umfassen die Abschnitte TS. V. 5. 11—21 (inkl.) nicht 110, sondern 111 Tiere. Der Ausdruck, aus TBr. III. 9. 2. 4 oder ŚBr. XIII. 2. 5. 4 (vgl. Eggeling's Bemerkung) ist cum grano salis zu nehmen. Wie die 110 (oder 111) Tiere gleichmässig zu verteilen sind (Hir. fügt hinzu *samaśaḥ prativibhajya*), entgeht mir.

5. Für den Frühling ergreift er (drei) Haselhühner; für den Sommer, Sperlinge, für die Regenzeit, Rebhühner; für den Herbst, Wachteln; für den Winter, Kakaras; für die Kühle Jahreszeit, Vikirahühner [1].

[1] Diese 18 wilden Tiere sind entweder dem Kāṭh. V. 10. 4 oder der Vāj. S. XXIV. 20 entnommen. Sie fehlen bei Hir. Weshalb Āp. sie hier aufnimmt, ist mir unersichtlich. Zu vergl. ist ŚBr. XIII. 5. 1. 13.

6. Für die Erde werden ergriffen: (drei) schwarze Böcke; für den Luftraum, (drei) graue; für den Himmel, (drei) grosse; für den Blitz, (drei) gesprenkelte; für die Sterne, (drei) weissgetüpfelte, im Ganzen also fünfzehn [1].

[1] Der Vāj. S. XXIV. 10 entlehnt. — Nicht bei Hir.

7—XX. 15. 3. Dann treibt er die Opfertiere herbei, die den Tertialopfern parallel laufen: die mit dem Vaiśvadeva korrespondierenden werden XX. 14. 7, die mit dem Varuṇapraghāsa werden ib. 8, 9, die mit dem Sākamedha werden 14. 10—15. 1, die mit dem Śunāsīrīya endlich werden ib. 2, 3 aufgezählt, und zwar mit unbedeutenden Abweichungen nach Vāj. S. XXIV. 14—19 (inkl.). Die Vorschrift, dass auch diese Tiere zu opfern sind, beruht auf TBr. III. 9. 2. 2. Weil

aber die TS. diese Tiere nicht nennt, wohl aber die Vāj. S., so muss man annehmen, dass wenigstens dieser Teil des Aśvamedhabrāhmaṇa von TBr. III dem ŚBr. (XIII. 2. 5. 2) entlehnt ist.

4, 5. a. Dann ergreift man zwei Arten von elfzähligen Opfertieren [1]: die aus dem zugrunde liegenden Paradigma bekannten und die besonders beim Rossopfer auftretenden, welche in dem Abschnitte: „Für Agni anīkavat ein Zugochs" [2] u.s.w. aufgezählt sind.

[1] Dass, als Savanaopfertiere an diesem Somatage, die Elfzahl geopfert wird, beruht auf TBr. III. 9. 2. 3; dass auch die normale Elfzahl (vgl. XIV. 5. 1) geopfert wird, scheint auf Vāj. S. XXIX. 58—59 zu beruhen. [2] TS. V. 5. 24.

5. b. Die Paare bildenden Tiere: „Dem Herrscher Soma zwei einen Karren ziehende Zugochsen" u.s.w. (treibt er zuletzt herbei) [1].

[1] TS. V. 6. 21. Die Vorschrift nach TBr. III. 9. 9. 3. Weil aber hieraus nicht deutlich der Zeitpunkt dieser Tiere hervorgeht, können sie auch später (XX. 22. 12) geopfert werden. Diese letzten werden denn auch von Tālavṛndanivāsin in seine Berechnung nicht miteingezogen. Seine Berechnung lautet: *aśvas tūparo gomṛgaḥ paryaṅgyās trayodaśa* (XX. 13. 11—12) | *aṣṭādaśino 'śītyadhikaṃ śatam* (XX. 13. 13—14 [1]) | *pañcadaśinaḥ pañcadaśa* (XX. 14. 6) | *cāturmāsyāḥ paśavaḥ* (XX. 14. 7—15. 3) *pañcatriṃśadadhikaṃ śatam* | *ekādaśina ekādaśa punaś caikādaśāśvamedhikāḥ dvandvino* (XX. 15. 4—5. a) *dvāviṃśatiḥ* | *evaṃ navatyadhikaśatatrayaṃ grāmyāḥ paśavaḥ* | *āraṇyāḥ: indrāya rājña ityādyekādaśasv anuvākeṣu* (TS. V. 5. 11—21, vgl. XX. 14. 4) *ekādaśādhikaśatam* | *vasantāya kapiñjalān ity* (XX. 14. 5) *aṣṭādaśa* | *evam ekonaviṃśac chatam āraṇyāḥ* | *grāmyaiḥ saha ekonaviṃśatyadhikapañcaśatasaṃkhyā yuktāḥ paśavaḥ*. Nach dieser Berechnung gibt es also 390 zahme und 129 wilde Tiere, zusammen 519 (1 + 1 + 1 + 13 + 180 + 15 + 135 + 11 + 11 + 22 = 390. — 111 + 18 = 129).

6. Wenn das Ross herbeigetrieben ist, opfert er eine Schmalzspende mit der Formel: „Dem herbeigetriebenen, svāhā" [1]; wenn es angebunden ist, mit der Formel: „Dem angefassten, svāhā" [1]; wenn es geopfert ist, mit der Formel: „Dem geopferten, svāhā" [1].

[1] Die Formeln sind TS. VII. 4. 16. s. f. Die Vorschrift aus TBr. III. 9. 16. 2. Zum Teil bezieht sich die Handlung auf die Zukunft.

7. Die drei Gemahlinnen des Opferveranstalters: die erste Gemahlin, die Favoritin, und die verstossene Gemahlin, schmücken jetzt das Ross (welches noch immer, aber noch nicht angebunden, vor dem Pfahle steht).

8. Jede von diesen Gemahlinnen hat hundert Begleiterinnen: der ersten Gemahlin stehen Prinzessinnen zur Seite, der zweiten die Gattinnen von nicht-fürstlichen Ugras, der dritten die Gattinnen von Wagenlenkern und Dorfobersten [1].

[1] Alles scheint auf ŚBr. XIII. 5. 2. 1 zurückzugehen, vgl. auch XX. 4. 1—3.

9. Jeder Gemahlin stehen tausend Perlen zur Verfügung: Goldperlen der ersten, Silberperlen der zweiten, Meerperlen der dritten [1].

[1] TBr. III. 9. 4. 4 fgg. ist die Rede nur von 1000 Kācas (eig. Glasperlen), die von den Gemahlinnen in die Schweifhaare verflochten werden.

10. Sie verflechten die Perlen in die Haare des Rosses, mit dem Worte *bhūḥ* [1] die erste Gemahlin die goldnen in die Haare, die sich vor der Schulter befinden; mit dem Worte *bhuvaḥ* [1] die zweite Gemahlin die silbernen in die Haare, die sich zwischen Schulter und Hüfte befinden; mit dem Worte *suvaḥ* [1] die dritte Gemahlin die Meerperlen in die Haare hinter der Hüfte.

[1] TS. VII. 4. 20. a.

11. In die Schweifhaare verknüpfen die Mädchen Muschelperlen [1], „zum Nicht-herabfallen" [2], oder auch nicht [3].

[1] Dies beruht nicht auf einem bekannten Brāhmaṇa. [2] *aprasraṃsāya* scheint sich auf die ganze Handlung der Verflechtung zu beziehen, vgl. TBr. III. 9. 4. 4: „Sie sammeln dadurch die Haare, die sonst vom Rosse herabfallen könnten (weil zwischen dessen Herbeitreibung und Opferung noch eine längere zeit verstreichen muss)". [3] Diese lezte Handlung kann also auch unterlassen wirden. — Die Art und Weise der Verflechtung, wie Āp. (und auch Baudh.) sie darstellt, ist in der Praxis ziemlich undenkbar, besonders soweit sie der 2. Gemahlin obliegt. Die Verteilung des Rosses auf drei Teile beruht wohl auf den „Messergängen" (XX. 18. 7). Befriedigender ist Hiraṇyakeśin's Darstellung: „Es gibt tausend Gold-, tausend Silber-, tausend Meerperlen, tausend Glasperlen (*kāca*). Mädchen verflechten die Glasperlen in die Schweifhaare; die anderen Perlen binden sie an den Hals: mit *bhūh* die erste Gemahlin die goldnen, mit *bhuvaḥ* die zweite Gemahlin die silbernen, mit *suvaḥ* die dritte Gemahlin die Meerperlen".

12. Dann salben sie [1], jede den (ihn zum Verflechten) zugewiesenen Teil des Rosses mit Schmalz, und zwar die erste Gemahlin mit der Formel: „Die Vasus sollen dich mit dem Gāyatrīmetrum salben" [2] mit Schmalz, welchem Bdellion beigemischt ist [3]; die Favoritin mit der Formel: „Die Rudras sollen dich mit dem Triṣṭubhmetrum salben" [2] mit Schmalz, welchem Kasāmbu beigemischt ist [3]; die verstossene Gemahlin mit der Formel: „Die Ādityas sollen dich mit dem Jagatīmetrum salben" [2] mit Schmalz, welchem Mustakṛt beigemischt ist [3].

[1] Nur dass die drei Gemahlinnen mit Schmalz unter Hersagung der hier genannten Sprüche salben, wird TBr. III. 9. 4. 6—8 gelehrt. [2] TS. VII. 4. 20. b. [3] Diese drei Wohlgerüche auch in Hir. (Baudh. hat die Reihenfolge: *pautudraveṇa, gaulgulavena, maustena*). Tālav. erklärt: *gulgulupakvasarpiṣā; kāsāmbavena* durch *devadārupakvena* (vgl. Baudh.); über das letzte Wort sagt er nichts; da es in Baudh. durch *maustena* vertreten wird, dürfte es ein Dekokt von Cyperus rotunda (*musta*) sein. Auch Ath. S. XVIII. 4. 37 könnte *kasāmbu* mit *devadāru* gleichwertig sein.

13. Und sie salben das Ross mit den folgenden Versen, je nach der Ausweisung des Inhalts jedes Spruches: „Durch Bdellion(schmalz) wohlriechend ist das Ross zum Opfer herbeigeführt; die Götter antreibend, o Renner, verleihe den Glanz (der Gesundheit) und ersiege die Räume". — „Durch Kasāmbu(schmalz) wohlriechend" u. s. w. — „Durch Mustakrt-(schmalz) wohlriechend" u. s. w. [1].

[1] Die Sprüche sind nur aus Āp. belegt.

XX. 16.

1. Mit dem Verse: „Sie schirren den rötlichen Falben an, der die Stillstehenden umkreist; es scheinen die Lichter am Himmel" [1] schirrt er [2] dieses Ross an den Schulterteil des rechten Joches [3].

[1] TS. VII. 4. 20.f. [2] TBr. III. 9. 4. 1. hat nur: „Sie schirren an". Hir.: „Sie schirren es an den Streitwagen". [3] Nach Baudh. (XV. 23:227. 15) werden zwei Rosse unter dem Joche angespannt, und kommt ein Seitenpferd links von den beiden.

2. Mit dem Verse: „Sie schirren die beiden Falben, die ihm erwünscht sind, zu beiden Seiten an den Wagen, die beiden roten, mutigen, die Männer-fahrenden" [1], die beiden Seitenpferde.

[1] TS. l. c. g.

3. Mit dem Verse: „Licht machend dem Lichtlosen, Zier, o ihr Leute, dem Zierlosen, bist du entstanden zusammen mit den Morgenröten" [1] steckt er das Banner in den Wagen [2].

[1] TS. l. c. h. (*ketu* bedeutet ausser „Licht" auch „Banner"). [2] Nach TBr. III. 9. 4. 3.

4. Mit dem Verse: „Wie eine Gewitterwolke ist seine Erscheinung, wenn der Gepanzerte in den Schoss der Schlachten sich hinbegiebt; siege du mit undurchbohrtem Körper; die Macht des Panzers soll dich behüten" [1] legt er (d. h. wohl der Opferveranstalter) sich den Panzer um.

[1] TS. IV. 6. 6. a. — Dass dieser Anuvāka hier verwendet wird, beruht auf TBr. III. 9. 4. 3.

5. Mit dem Verse: „Durch den Bogen möchten wir Kühe, durch den Bogen den Wettlauf gewinnen, durch den Bogen möchten wir in den heftigen Kämpfen siegen; der Bogen verursacht dem Feinde Unlust; durch den Bogen möchten wir alle Himmelsgegenden ersiegen" [1] ergreift er den Bogen.

[1] TS. l. c. h.

6. Mit dem Verse: „Alsob sie reden wollte, nähert sie sich dem Ohre, den geliebten Freund (d. h. den Pfeil) umschlingend; wie ein (auf dem Lager) ausgestrecktes Weib, girrt (schwirrt), gespannt an den Bogen hier die Sehne, die in dem Kampf errettende" [1] berührt er die Bogensehne.

[1] TS. l. c. c.

7. Mit dem Verse: „Wie eine Frau sich in die Festversammlung (auch: „in den Krieg") begebend, wie eine Mutter sollen diese beiden (Bogenenden) den Sohn (d.h. den Pfeil) im Schosse tragen. Sie sollen einträchtig die Feinde hinwegschiessen, die Bogenenden hier, wegschnellend die Gegner" [1] berührt er zugleicherzeit die beiden Bogenenden.

[1] TS. l. c. d.

8. Mit dem Verse: „Der Vater vieler Töchter (d.h. Pfeile) — und zahlreich sind seine Söhne — macht einen klirrenden Laut, wenn er in den Kampf geht: der Köcher, auf den Rücken gebunden, siegt, aufgefordert, in Schlachten und in Kämpfen" [1] hängt er sich den Pfeilköcher auf den Rücken.

[1] TS. l. c. e.

9. Mit dem Verse: „Auf dem Wagen stehend führt der tüchtige Wagenlenker die Renner nach vorne, wohin er es immer wünscht. Lobet die Macht der Zügel; das Umgestüm (des Rosses) halten hinten die Zügel im Zaum" [1] redet er den Wagenlenker an.

[1] TS. l. c. f.

10. Mit dem Verse: „Heftigen Lärm machen die starkhufigen Rosse, mit den Wagen Gewinn erstrebend; niedertretend mit ihren Vorderfüssen die Gegner, vernichten sie, nicht ausreissend, die Feinde" [1] redet er die Rosse an.

[1] TS. l. c. g (zu Vers h vergl. Sūtra 18).

11. Mit den drei Versen, deren erster anfängt: „Die beim süssen (Soma) versammelten Väter" [1] bringt er den Vätern seine Verehrung dar.

[1] TS. l. c. i, k, l. — Abweichend Hir., der mit Vers l („sie kleidet sich in Federn; die Antilope (nl. die von Horn verfertigte Pfeilspitze) ist ihr Zahn" u.s.w.) den Yajamāna einen Pfeil ergreifen lässt.

12. Nachdem er mit dem Verse: „Du Auffliegender, vermeide uns; (so hart wie) ein Stein soll unser Körper sein; Soma soll unser Fürsprecher sein (und) Aditi" [1] sichselber berührt hat [2], und mit dem Verse: „Sie schlägt wiederholt auf den Rücken der (Rosse) und schlägt seitwärts auf ihre Hüfte. O Peitsche, sporne die klugen Rosse im Kampfe an" [3] die Peitsche ergriffen hat, spricht er über dem Armschutz [4] (d. h. dem Hand und Arm gegen den Anprall der Sehne schützenden Leder) den Vers aus: „Wie eine Schlange, umgibt er mit Windungen den Arm, vor dem Anprall der Sehne schützend, der Armschutz, der alle richtigen Gänge kennt; der Männliche soll den Mann von allen Seiten schützen" [5].

[1] TS. l. c. m. [2] Statt Āpastamba's *ātmānaṃ parimṛśya* bietet Hir. *paridānaṃ kurute*, das „er vertraut sich den Göttern an" zu bedeuten scheint. [3] TS. l.c. n. [4] Garbe's Konjektur *hastaghnam* scheint nicht das Richtige zu treffen. Die handschriftliche Überlieferung deutet vielmehr auf *hastatram*, das auch von Tālav. gegeben wird. Die Münchener HS. des Hir. hat *hastamātram*; tilgt man die Silbe *mā*, so hätte man auch hier dasselbe Wort. [5] TS. l. c. o.

13. Mit den fünf Versen, deren erster anfängt: O Baum (d. h. o hölzerner Wagen), möchtest du doch festgliedrig sein"[1] redet er den Wagen[2] an.

[1] TS. l. c. p—t. [2] So auch Hir.; besser Baudh., der s—t über der Pauke sprechen lässt.

14. Mit dem Verse: „Treibe jene (Kühe?) herbei, bringe diese hier zurück; die Pauke lässt laut vernehmbaren Klang ertönen; stossen unsere mit Rossen beflügelten Männer zusammen, so sollen, o Indra, unsere Wagenkämpfer siegreich sein"[1] schlägt man die Pauken[2].

[1] TS. l. c. u. [2] D. h. wohl: der Adhvaryu sagt den Vers, die Diener schlagen die Pauken.

15. Mit der Formel: „Es hat das Ross die Erde betreten"[1] und dem Verse: „Mit allen Schritten hat das Ross überschritten"[2] geht er in nördlicher Richtung bis zum Ufer des Wassers[3], worauf der Adhvaryu den Opferveranstalter den Vers sagen lässt[4]: „Deine uralten Pfade, o Savitṛ ... (u.s.w. wie XX. 2. 2) ... den Göttern an"[5].

[1] TS. VII. 5. 19. a. [2] TS. V. 7. 24. [3] Dass diese Mantras zu diesem Zweck dienen, beruht nicht auf einem Brāhmaṇa. Zum Wasser vgl. XX. 1. 3. [4] Nach TBr. III. 9. 4. 3. [5] TS. VII. 5. 24. a, nach Tālav. auch b. — Der Adhvaryu fährt also mit dem Opferveranstalter auf dem Wagen mit.

16. Nachdem er mit der Formel: „Berieche selber, o Ross, das Wasser"[1] das Ross das Wasser hat beschnuppern lassen[2] lässt er dasselbe mit dem Verse: „Da der Wind zum Wasser gekommen ist, zu dem dem Indra lieben Körper, so mache, o Lobsänger, auf diesem Weg dieses Ross uns wieder zurückkehren"[3] nach rechts herum zurückkehren.

[1] Die Formel nur noch bei Hir., aber mit *juṣasva* statt *avajighra*. [2] Hir. lässt das Ross mit diesem Verse sich ins Wasser hineinbegeben. [3] TS. VII. 4. 20. c.

17. Auf der Stätte, von der er sich fortbegeben hatte[1], macht er Halt[2].

[1] Also, wie es scheint, vor dem mittleren Opferpfahl. [2] Der Satz auch XVIII. 17. 9.

18. Nachdem er dieses Ross mit dem Verse: „Deine Stränge binde ich los ... (u.s.w. wie IV. 12. 9) ... entwickelt haben"[1] losgeschirrt hat, und mit dem Verse: „Der Wagenuntersatz wird als seine Opfergabe bezeichnet, auf welchem seine Waffe, sein Panzer hingelegt ist; möchten wir dort bei einem glückverheissenden Wagen sitzen, immer Gutes im Sinne habend"[2] den Wagen auf seinen Untersatz zurückgestellt hat[3], streicht er über dem Rücken des Rosses[4] mit der Formel: „Der Himmel ist dein Rücken, die Erde dein Standort, der Luftraum dein Rumpf, das Meer dein Entstehungsort"[5] u.s.w.

[1] TS. I. 6. 4. q. [2] TS. IV. 6. 6. h. (Die genaue Deutung der Worte steht noch immer nicht fest). [3] Vgl. XVIII. 17. 14. Hir. hat (wie XVIII. 17. 14—15): *rathavāhanam iti saha saṃgrahītrā rathavāhane ratham ādadhāty āhite saṃgrahītāvarohati.* [4] Nach TBr. III. 9. 4. 8, wo aber *anumantrayate.* [5] TS. V. 7. 25.

19. Dann werfen die Gemahlinnen dem Rosse die Überreste der Speisen [1] vor [2] mit den Formeln: „Du, der du geröstete Gerste besitzest; du, der du Śāca besitzest; du, der du mein Ruhm bist! Esset, ihr Götter, von der von Gerste, von den von Kühen herrührenden Speise hier. Iss, o Prajāpati, diese Speise" [3].

[1] Vgl. XX. 12. 10. [2] Beruht auf TBr. III. 9. 4. 8. [3] TS. VII. 4. 20. d (Deutung der Worte teilweise unsicher).

20. Der Sohn derjenigen der Gemahlinnen, von welcher das Ross die ihm vorgeworfene Speise frisst, kommt (später) zur Regierung [1].

[1] Genau so auch Hir.; Ähnliches Baudh. XV. 26 : 229. 12.

XX. 17.

1. Nachdem er über dem Rosse die Formel: „Es hat das Ross die Erde betreten" [1] und den Vers: „Mit allen Schritten hat das Ross überschritten" [1] und die Formel: „Der Himmel ist dein Rücken" [1] hergesagt hat [2], bindet er es, in der Weise wie es herangetrieben war, an [3], besprengt es [4], und tränkt es [5].

[1] TS. VII. 5. 19. a, V. 7. 24, V. 7. 25. [2] Nach TBr. III. 9. 4. 8. [3] Also an den mittleren Pfosten, nach dem Ritual von VII. 13. 8. [4] Vgl. ib. 10. [5] Vgl. ib. 11—12. — Selbstverständlich gilt die letzte Vorschrift auch für die anderen Tiere, vgl. Baudh. und Hir: *yathopākṛtān niyuñjanty aśve paryaṅgyān yūpeṣu grāmyān paśūn ārokeṣv āraṇyān dhārayanti*, vgl. XX. 13. 12. fgg.

2. Wenn das Ross, wenn es getränkt wird, nicht trinken will [1], so zwinge man es zum Trinken [2] mit den Formeln: „Agni war das Opfertier, ihn opferten sie, er ersiegte diesen Raum, wo sich Agni befindet" u.s.w. [3].

[1] Vgl. IX. 18. 11. [2] Nach TBr. III. 9. 4. 8, der Wortlaut weicht aber ab. [3] TS. V. 7. 26.

3. Die Verse, deren erster anfängt: „Entflammt, salbend die Vorratskammer der frommen Gedanken" [1] sind die Āprīverse für das Ross [2].

[1] TS. V. 1. 14 (elf Verse). [2] Nach TBr. III. 9. 4. 8. Diese neun Verse dienen also zu den Voropfern, vgl. VII. 14. 6—9 (20. 4. b).

4. Mit den Formeln, welche anfangen: „Der Widder soll dich mit Gekochtem sättigen" [1] bringt er, während vom Āgnīdhra die Umzirkelung mit dem Feuerbrande vollzogen wird, die Apāvyaspenden dar [2].

[1] TS. VII. 4. 12. [2] Vgl. VII. 14. 4. — Die Vorschrift nach TBr. III. 8. 17. 5.

5. Nachdem die Umzirkelung mit dem Feuerbrande an ihnen verrichtet ist, werden die wilden Tiere freigelassen (d. h. nicht geschlachtet, nicht geopfert) [1].

[1] Aus TBr. III. 9. 3. 3 am Ende.

6. Desgleichen (von den zahmen Tieren) die zwei Stuten und die zwei wie ein Mensch beschaffenen (Ziegen)[1].

[1] Dies bezieht sich offenbar auf die TS. V. 6. 21 aufgezählten paarigen *grāmyāḥ paśavaḥ (digbhyo vaḍabe ..... vairājī puruṣī)*. Nach Tālav. sind mit *puruṣī* gemeint: *śmaśruyukte*: „mit Kinnbart versehene (Ziegen)". Es ist unsicher, ob sich Āpastamba's Vorschrift auf TBr. III. 9. 8. 3 stützt: „Er lässt den Menschen frei und die wilden Tiere". Vielleicht enthält hier aber das Brāhmaṇa eine schon auf den Puruṣamedha vorgreifende Bestimmung. Zu vergl. ist Baudh. XV. 28 : 231. 19 fgg. Hir. stimmt nahezu mit Āp. überein: *paryagnikṛtānāṃ dvandvināṃ vaḍabe puruṣe (l. puruṣī) cotsṛjanti.*

7. Ein[1] Ziegenbock[1] wird dem Rosse (während es zum Schlachtplatz hingeführt wird) vorangeführt[2].

[1] Oder: der hornlose, oben, XX. 13. 11, erwähnte Bock? [2] Die Quelle dieser nur bei Āp. gefundenen Vorschrift kann nur ṚS. I. 162. 12 sein.

8. Nachdem er (auf dem Schlachtplatz) einen Vetasazweig, darüber ein Tārpyagewand, darüber einen Überwurf von Fell[2] und darüber ein mit Golddraht durchzogenes Polster ausgebreitet hat, und eine Goldplatte oberhalb gelegt hat[3], tötet man auf diesen Kleidern das Ross, den hornlosen Bock und den Bos gavaeus, auf Plakṣazweigen die anderen Tiere[3].

[1] Vgl. Bem. 1 zu XVIII. 5. 7. [2] Vgl. Bem. 5 zu XVIII. 18. 6. [3] Alles beruht auf TBr. III. 9. 20. 1; die *vetasaśākhā* und *plakṣa* dürfte auf TBr. III. 8. 19. 2 beruhen. — Nach Tālav. wird die Goldplatte oberhalb des Rosses hingelegt.

9. Man tötet das Ross durch Erstickung vermittelst eines wollenen oder leinenen Kleides[1], die anderen Tiere durch Stricke.

[1] Nach Baudh. wird hierzu das Tārpyakleid verwendet. Die Münchener Hs. des Hir. hat *rajvāmūlena* statt Āp.'s *śyāmūlena*. Tālav. scheint *syāmūla* mit *s* zu lesen, er erläutert: *syāmūlaḥ āvalaḥ* (l. wahrs. *kambalaḥ*).

10. Während das Opfertier getötet wird oder unmittelbar nach dessen Erstickung bringt er mit dem Abschnitte: „Dem Aushauch, svāhā; dem Einhauch, svāhā"[1] u. s w. (vierzehn) Schmalzspenden[2] im Āhavanīya dar.

[1] TS. VII. 4. 21. [2] L. *āhutīr* statt *āhuti* und vgl. TBr. III. 9. 6. 1.

11. Mit dem an Yama gerichteten Gesange[1] bringt nach (dem Töten) der Prastotṛ (dem Rosse) seine Verehrung dar[2].

[1] Gemeint ist (nach Tālav.) die Singweise: Grāmegeyagāna VIII. 2. 14 gesungen auf SV. I. 320 (II. 1196—1199). [2] Beruht auf TBr. III. 9. 20. 1.

12. Dann[1] führt der Pratiprasthātṛ[2] die Gemahlinnen heran mit dem Verse: „Mutter, Mütterchen, Mütterlein! Nicht führt mich jemand (gegen meinen Willen): das Rösslein schläft"[3].

[1] Nachdem die Handlungen VII. 17. 4—7 verrichtet sind. [2] Vgl. VII. 18. 1. — Die Handlung scheint auf TBr. III. 9. 6. 3 zu

beruhen, wo aber (wie in Hir. und drei Hss. des Āp.) der Singular *patnīm* steht, ŚBr. XIII. 2. 8. 3 hat aber den Plural. [3] TS. VII. 4. 19. a, b. Der Vers passt wenig in den Mund des die Gemahlin(nen) heranführenden Opferpriesters. In Baudh. (XV. 22 : 234. 5) ist es unsicher, ob der Vers der Mahiṣī in den Mund gelegt wird oder dem sie heranführenden Adhvaryu.

13. Nachdem sich die Gemahlinnen die Haare auf der rechten Seite des Kopfes hochgeknüpft und die auf der linken Seite losgebunden haben, gehen sie, sich auf den linken Schenkel schlagend [1] und mit den Zipfeln ihres Gewandes (das getötete Ross) befächelnd [2], dreimal nach rechts um dass Ross herum, den Vers flüsternd: „Helferinnen seid ihr; die Helferinnen sollen dir helfen; dich, den Lieben unter den Lieben, den Obersten unter den Zu-erreichenden, den Schätzeherrn der Schätze rufen wir, o mein Trefflicher!" [3].

[1] Vgl. XIV. 22. 1. [2] Das Befächeln und der dreimal stattfindende Rundgang beruhen auf TBr. III. 9. 6. 2. [3] TS. VII. 4. 12. b.

14. Nachdem sie sich die Haare auf der linken Seite hochgeknüpft und die auf der rechten Seite losgebunden haben, gehen sie, sich auf den linken Schenkel schlagend, ohne zu fächeln, dreimal in entgegengesetzter Richtung herum [1].

[1] Erweitert aus TBr. III. 9. 6. 2.

15. Schliesslich noch dreimal nach rechts hin, wie vorher.

16. Neunmal vollführen sie (den Umgang) [1].

[1] Mit leichter Änderung nach TBr. l. c. 3.

XX. 18.

17, 1. Nachdem die erste Gemahlin sich mit dem Verse: „Mutter, Mütterchen, Mütterlein" [1] u. s. w. neben dem Rosse hingelegt hat [2] und über demselben den Vers: „Dich rufen wir, den Herrn der Scharen" [3] u. s. w. ausgesprochen hat, verschlingt sie [4] die Beine (des Rosses mit den ihrigen) mit dem Verse: „Möchte ich sein, möchtest du sein; möchte es (hier) einen wohlhabenden, aus edlem Geschlechte stammenden (Sohn) geben. Dort wollen wir beide, die vier Beine hier verschlingend, uns hinlegen" [4].

[1] TS. VII. 4. 19. a, vgl. XX. 17. 12. [2] Vgl. ŚBr. XIII. 5. 2. 2. [3] TS. II. 3. 14. 0, es ist aber Einfluss von MS. III. 12. 20 : 116. 11 oder Vāj. S. XXIII. 19 oder ŚBr. XIII. 2. 8. 4 merkbar, wo ein Yajus gefunden wird, das zum Teil mit TS. VII. 4. 12. b übereinstimmt. Von Hir. wird dieser Sūtrateil nicht gegeben. [4] Auch die Münchener Hs. des Hir liest hier und in Sūtra 2 den Dual: *vyatiṣajete, saṃprasārayete*. Diese Handlung und der Vers sind nur noch dem Hir. bekannt. Ich vermute, da *surāyāh* (so freilich auch Hir.) keinen befriedigenden Sinn gibt, *surādhāh*. Der Vers ist („vier Beine") ursprünglich offenbar nicht für diesen Zweck bestimmt.

Er scheint aus einer anderen Śākhā entlehnt zu sein, wo er statt TS. VII. 4. 19. d und e gebraucht wurde; man beachte die Ähnlichkeit und vergl. Sūtra 2.

2. Mit dem Halbverse: „Wir beide wollen unsere vier Beine zusammen ausstrecken"[1] streckt sie (ihre und des Rosses) Beine aus.

[1] TS. VII. 4. 19. c. Sowohl die Handlung wie der Vers scheinen doppelt vorzuliegen, weil sie tatsächlich schon in Sūtra 1 mitgeteilt sind.

3. Nachdem der Adhvaryu mit der Formel: „Du liebliche, du kampīlabekleidete (Frau) umhüllt euch in dem Himmelsraume"[1] und mit dem Halbverse: „Ich will den Schwängernden antreiben, du sollst den Schwängernden antreiben"[1] die erste Gemahlin und das Ross mit einem leinenen Kleide überdeckt hat[2], spricht er über den beiden die Formel aus: „Euer Hengst, der Samenspender, soll den Samen spenden"[3].

[1] TS. VII. 4. 19. c, d. [2] Vgl. ŚBr. XIII. 5. 2. 2. [3] TS. l. e, f.

4. a. Dann legt er[1] mit dem Verse: „Bringe den aufgerichteten Penis (?) in die Schenkel (d. h. in den Cunnus); führe den schlüpfrigen, den aufgerichteten entlang, der der Weiber Lust und Leben ist, der in ihrer Vulva (hin und her) läuft, der den Weibern lieb ist, der verborgene, der in ihrem schwarz(haarig)en Geschlechtsmerkmal den Sardigṛdi (die Vulva?) zerspalten hat"[2] das Glied des Rosses auf ihr Glied.

[1] Ich lese mit Hir. statt *saṃ(ni)dhāya : saṃnidadhāti*, weil der Mantra besser in den Mund des Adhvaryu passt; so hat es auch Baudh. XV. 29 : 234. 11. [2] TS. VII. 4. 19. g.

4. b. Mit dem Verse: „Mutter, Mütterchen, Mütterlein! non me futuit quispiam, das Rösslein schläft"[1] tadelt die erste Gemahlin das Ross[2].

[1] TS. VII. 4. 19. h. [2] Der Acc. *aśvam* nicht in Baudh. und Hir.; wenn man ihn fortlässt, kann *garhate* „klagt" bedeuten. Eine ältere Quelle für die Handlung fehlt.

5. Die (anderen) Gemahlinnen reden (sie) schimpfend an[1] mit dem Verse: „Hebe sie (d. h. die Vagina?) hoch empor, wie (man) auf dem Berge eine Last Bambus (emporhebt), dann soll ihre Mitte sich wohl fühlen, wie einer der im kühlen Winde (das Korn) reinigt".

[1] *abhimedhante* mit *dh* auch Hir.; das Richtige ist mit *th* (so ŚBr., Śāṅkh. und Baudh.).

6. Dreimal tadelt (oder klagt) die erste Gemahlin, dreimal wird sie von den anderen Gemahlinnen, je mit dem nächstfolgenden Verse schimpfend angeredet[1].

[1] Zum 2. Male tadelt (klagt) die Mahiṣī mit TS. VII. 4. 10. k = h (Sūtra 4 b) und die anderen beschimpfen sie mit TS. l. c. l.: „Solange das Gazellenweibchen Futter frisst, hält es das Haustier nicht für dick und fett (viell. mit obscoenem Nebensinn, weil bei *paśu* an *pasas*, bei *hariṇī* an Vulva, bei *yava* an *retas* gedacht wurde). Solange eine Śūdrafrau die Buhle eines Ārya ist, ist sie nicht nach Wohlstand begierig" (Bedeutung ?).

Zum 3. Male tadelt (klagt) die Mahiṣī mit TS. VII. 4. 19 m = h (Sūtra 4. b) und beschimpfen sie die anderen mit TS. l. c. n.: „Das Vöglein, das hier mit dem Laute „*āhala*" (heran)schleicht: die Vagina, verschluckt gurgelnd den in die Spalte hineingestossenen Penis".

Zum 4. Male tadelt (klagt) die Mahiṣī (da Āp. die Handlung nur dreimal vorschreibt, erklärt Tālav. die übrigen Verse als *vikalpārthāḥ*; sie können vielleicht für die 4. Gemahlin, die Palāgalī bestimmt sein, und man müsste dann annehmen, dass nicht alle Gemahlinnen zugleicherzeit schimpfen, sondern der Reihe nach je einzeln. Nach Baudh. wird dieser Vers von den Begleiterinnen gesagt) mit TS. VII. 4. 19. o = h (Sūtra 4. b) und beschimpfen die anderen mit: „Deine Mutter und dein Vater ersteigen die Spitze des Baumes (d. h. sie betreten das hölzerne Bett?). Denkend: „ich dringe vorwärts", schüttelte der Vater die Faust (d. h. caput penis) in deine Spalte".

7. a. Nachdem alle schliesslich den das Wort „wohlriechend" enthaltenden Vers: „Den Dadhikrāvan . . . (u. s. w. wie IV. 14. 1) . . . unser Leben"[1] geflüstert haben, waschen sie sich mit den drei Versen: „O Wasser, ihr seid erquickend . . . (u. s. w. wie VII. 21. 6. 1—3) . . . und uns zeuget"[2].

[1] TS. VII. 4. 19. 9. [2] TS. l. c. r-t. — Alles nach TBr. III. 9. 8. 5.

7. b. Dann bringen sie, die erste Gemahlin mit goldnen Nadeln in dem Teil des Rosses, der sich vor der Brust befindet, die Favoritin mit silbernen Nadeln in dem Teil des Rosses, der sich hinter der Brust und vor dem Nabel befindet, die verstossene Gemahlin mit kupfernen oder bleiernen Nadeln in dem übrigen, mehr nach hinten befindlichen Teil des Rosses, die Messergänge an[1]; die erste Gemahlin mit den zwei Versen, deren erster lautet: „Gāyatrī, Triṣṭubh, Jagatī und Anuṣṭubh mit Pankti, Bṛhatī, Uṣṇihā und Kakud sollen dich mit Nadeln zurichten"[2]; die beiden anderen verwenden die je zwei unmittelbar folgenden Verse[2].

[1] Nach Tālav. sind *asipatha* die Wege, auf welchen vom Rosse, während es zerlegt wird, das Blut herausspritzen soll (*viśasyamānasyāśvasya yena pathāsṛk gamiṣyati*). Jede Gemahlin macht also Einschnitte in die Haut. Alles beruht auf TBr. III. 9. 6. 4. Zu den Metallen vgl. TS. V. 2. 11. d: *rajatā hariṇīḥ sīsāḥ*. [2] TS. V. 2. 11. a—f.

8. Ohne Sprüche bringen sie bei dem ungehörnten Bock und dem Bos gavaeus die Messerpfade an.

9. Mit dem Abschnitt, welcher anfängt: „Wer (oder: „Prajāpati") schindet dich, wer zerschneidet dich"[1] zieht er (nl. der Schlächter) dem Rosse die Haut ab[2].

[1] TS. V. 2. 12. [2] Nach Baudh. lässt der Adhvaryu den Yajamāna diese sechs Verse hersagen.

10, 11. Er zieht (aus dem Rosse) das Candra genannte Fett heraus: das Ross besitzt ja keine Netzhaut[1].

[1] Beruht auf ŚBr. XIII. 5. 2. 10; nur die nähere Bezeichnung des Fettes noch bei Hir. und Mān. śrs. Dieses Fett vertritt also die Vapā, die, wie mir die Tierärzte mitteilen, wohl beim Pferde angetroffen wird, aber viel kleiner als beim Rinde ist.

12. Von den anderen Tieren zieht er die Netze heraus [1].

[1] Es finden also die Handlungen VII. 18. 12. b—20. 3 statt.

13. Nachdem er das (rechte) Ohr (des Rosses) abgeschnitten hat, fügt er es den Tryangas [1] bei [2].

[1] Vgl. Bem. 3 zu VII. 22. 6. [2] Diese Vorschrift ist nur aus Āp. bekannt.

14. Das Ross besitzt keinen Mastdarm *(guda)* [1].

[1] Dieser fällt also in der Handlung VII. 22. 6 aus. — Wenn *guda* wirklich „Mastdarm" bedeutet, so scheint die Anatomie des Rosses diese Versicherung, die sich nur hier findet, nicht zu bestätigen.

XX. 19.

15, 1. Nachdem die Netze des Rosses, des hornlosen Bockes, und des Bos gavaeus auf der nördlichen Seite [1] oberhalb des aufgeschichteten Hochaltars [1] gebraten sind, legt der Adhvaryu dieselben auf einem Rotangzweig (auf die Vedi) nieder, die der anderen Tiere, die auf der südlichen Seite des Feuers gebraten sind, auf Plakṣazweigen.

[1] Vgl. XX. 21. 1. Tālav. umschreibt: *agneś citasyopari.*

2. Nachdem er die beiden vorderen Parivapya- [1] und Mahimanspenden [2] dargebracht hat, schneidet er die Netze des Rosses, des hornlosen Bockes, und des Bos gavaeus zusammen ab [3], und erlässt seinen Befehl.

[1] Vgl. VII. 20. 9 (XX. 19. 6). [2] Vgl. XX. 13. 2 (XX. 19. 6). Die Formel zu der Spende ist TS. VII. 5. 16, b: *tasya te dyaur mahimā* u. s. w. [3] D. h. er verfährt damit nach VII. 20. 9 (vgl. 10). Dass die beiden Mahimanspenden vor und nach dem Opfer des Netzes verrichtet werden, beruht auf TBr. III. 9. 10. 1.

3. Die beiden Befehle an den Maitrāvaruṇa für die Darbringung der Netze lauten: „Für Prajāpati sage den Einladungsvers zum Fette: zu den Netzen des Rosses, des hornlosen Bockes, des Bos gavaeus her", und: „Gib (dem Hotṛ) den Befehl zur Hersagung des Opferverses für Prajāpati zum Fette: zu den Netzen des Rosses, des hornlosen Bockes, des Bos gavaeus"; oder er sagt statt: „zum Fette: zu den Netzen": „zum Fette: zum Candra und zu den Netzen" [1].

[1] Die Sampraiṣas nur in den Sūtras. Die Anuvākyas und Yājyās scheinen die gewöhnlichen zu sein (VII. 12. 1 Bem. 1). Der Praiṣa des Maitrāvaruṇa lautet wohl: *hotā yakṣat prajāpatim.* In dem vom Adhvaryu herzusagenden Verse (VII. 21. 2. a) wird der Singular: „mit dem Netze" durch: „mit den Netzen" ersetzt.

4. Nachdem er die Netze der anderen Opfertiere zusammen „abgeschnitten" hat, erlässt er seinen Befehl.

5. Die beiden Befehle lauten: „Für die Allgötter sage den Einladungsvers zum Fette: zu den Netzen der Kühe, der Böcke, der Widder her", und: „Gib (dem Hotṛ) den Befehl zum Hersagen des Opferverses für die Allgötter zum Fette: zu den Netzen der Kühe, der Böcke, der Widder".

6, a. Dann bringt er die hinterherfolgenden Parivapya- und Mahimanspenden dar [1] und man wäscht sich am Cātvāla [2].

[1] Vgl. Sūtra 2. [2] Vgl. VII. 21. 6.

6, b. Darauf [1] setzen sich der Brahman und der Hotṛ zum Abhalten des Brahmodya (d. h. der Unterredung über das Brahman, des Rätselwettstreites über das Brahman) zu beiden Seiten des mittleren Opferpfahles hin, der erste südlich, der letzte nördlich von demselben [2].

[1] Von Śāṅkh. (śrs.), Baudh. und Mān- śrs. wird das Brahmodya vor dem Opfer der Netze (vgl. ŚBr. XIII. 5. 2. 11), oder schon vor dem Töten der Tiere gehalten (vgl. ŚBr. XIII. 2. 6. 9).

7. Von dem (in der Saṃhitā überlieferten) Abschnitte, welcher anfängt: „Was war die erste Konzeption?" [1] fallen die Fragen dem Hotṛ, die Antworten dem Brahman zu.

[1] TS. VII. 4. 18.

8. Dem Brahman sagt man den endlichen Sieg (in dem Rätselwettstreit) zu [1].

[1] Der Brahman behält ja das letzte Wort! Ich bin nicht ganz sicher, den Sinn des Satzes getroffen zu haben; besonders *udañcam* ist rätselhaft. Nur noch Hir. hat Ähnliches: *brahmaṇo vijayaṃ saṃjñāpayanti.* Tālav. umschreibt: *atha vijayaprakāthanaḥ* (l. *prakathanam* oder *prakāśanam?).*

9. Sie (d. h. die Schlächter) führen [1] den Befehl des Adhvaryu aus, welcher lautet: „Zerleget [2] (die Tiere), ohne das Gebein und das Haar des Rosses, des hornlosen Bockes, des Bos gavaeus in die Quere zu spalten, in der Weise wie ein Schwein zerlegt wird" [3].

[1] Nach Tālav. findet nun erst der Morgendienst, dann der Mittagsdienst statt bis zur Anfertigung der Paśupuroḍāśas. Dabei schliesst sich die Zerlegung der Tiere an (VII. 22. 5). Anders Baudh. (XV. 31). [2] Der Dativ *prajāpataye*, der anscheinend aus XX. 19. 3 interpoliert ist, fehlt bei Hir. [3] Wie man sich das Zerlegen genau vorzustellen hat, ist nicht zu sagen. Hir. stimmt mit Āp. überein; statt *sūkaraviśasam* hat Mān. śrs. *sūkaravikartam.* Zu vergl. Baudh. XV. 31 : 237. 12 fgg.

10. 11, a. Das Blut des Rosses bewahrt er für die Sviṣṭakṛtspende und ebenso seinen (rechten) Vorderhuf und die Kehle des Bos gavaeus [1].

[1] Vgl. XX. 21. 15—22. 1. Garbe's Satztrennung ist irrig.

11, b. Zum Zeitpunkte des zum Mahendraschoppen gehörigen Stotra begiesst (salbt) er (nl. der Adhvaryu den Opferveranstalter) [1].

[1] Vgl. XVIII. 15. 10; zum Ritual vgl. XVIII. 19. 5 fgg.

12. Unmittelbar vor [1] der Salbung bringt er mit den (sechs) Versen, deren erster anfängt: „Der Goldkeim kam zuerst zustande" [2] sechs für Prajāpati bestimmte Schmalzspenden im Āhavanīya dar und sechs „Aushauchträger" mit den Formeln: „Dieser von der Schöpfung" u. s. w. [3].

[1] Vgl. XX. 20. 9, 10. [2] TS. IV. 1. 8. n—s; nach Hir. sind IV.

1. 8. o—u zu nehmen. [3] TS. IV. 3. 2. Die Zahl „sechs" ist undeutlich, es gibt fünf Formeln zu fünfzig Iṣṭakās (XVI. 32. 1). Eine Brāhmaṇa-autorität für diese Spenden ist nicht bekannt. Hir. und Mān. śrs. haben Ähnliches.

13. Der Opferveranstalter wird gesalbt, während er auf einem Tiger- oder Löwenfelle auf dem Sessel sitzt [1].

[1] Vgl. XVII. 19. 6 und XVIII. 15. 5.

XX. 20.

1. Während er gesalbt wird, hält man ein Stierfell über ihm [1].

[1] Diese Vorschrift nur noch in Hir. und Mān. śrs.

2. Mit dem Puruṣa-Nārāyaṇa-liede, welches anfängt: „Der tausendköpfige Puruṣa" [1] legt er dem Opferveranstalter eine hundertlöchrige [2], goldene Platte im Gewichte von hundert Mānas oder hundert Kṛṣṇalas auf das Haupt.

[1] TĀ. III. 12. [2] Vgl. XVIII. 15. 5 mit Bem. 8, 9 und 10. Hir. hat auch hier den Akkus. *śatātṛṇṇaṃ sauvarṇaṃ rukmam.*

3. Er begiesst ihn mit den Neigen der beiden „Machtschoppen" [1] mit der Formel: „Auf Prajāpati's Geheiss begiesse ich dich auf dem Nabel der Erde mit den Armen des Luftraums, mit den Händen des Himmels, mit des Oberherrn Prajāpati unbeschränkter Herrschaft" [2].

[1] Welche XX. 19. 2 so geopfert sind, dass ein Rest zurückblieb. [2] Die Formel ist aus zwei Teilen zusammengeflickt (vgl. das doppelte *tvā*); vgl. XXII. 12. 20. In Hir. lautet sie ein wenig anders.

4. Nach einigen begiesst er ihn vermittelst der Vāyugefässe [1].

[1] Die „einigen" sind unbekannt. Hir.: *parṇamayaiḥ pātraiḥ.*

5. Er (d. h. der Pratiprasthātṛ) [1] opfert über dem Opferveranstalter, während er (vom Adhvaryu) gesalbt wird, mit den Formeln, welche die Monatsnamen heissen und welche anfangen: „Madhu und Mādhava" [2] (sechs) [1] Spenden.

[1] So Tālav. [2] TS. I. 4. 14 oder IV. 4. 11. a—f.

6. Dann sechs Spenden für die Ṛtus mit den Formeln: „Dem Frühling, svāhā; dem Sommer, svāhā; der Regenzeit, svāhā; dem Herbste, svāhā; dem Winter, svāhā; der kühlen Zeit, svāhā" [1].

[1] Diese Spenden (auch bei Hir.) dürften Kāṭh. Aśv. V. 11. 1—5 entnommen sein.

7. Der Opferveranstalter wischt sich das Gesicht ab mit den zwei, die Worte *vi mṛdhaḥ* enthaltenden Versen [1]: „Treib aus einander, o Indra, unsere Feinde, halte unten die uns Bekämpfenden. Wer uns anfeindet, den verjage in die untere Finsternis. — Stoss auseinander das Unholdentum, die Feinde, zerbrich die Kinnbacken des Vṛtra und den Zorn, o Indra Vṛtratöter, des uns anfeindenden Gegners" [1].

[1] Diese Vorschrift muss sich auf irgend einem Brāhmaṇa gründen. Auch Hir. hat dieselbe, aber er schreibt TS. I. 6. 12. o, p vor, während Āp. nicht die in seiner eignen Saṃhitā sich vorfindenden Vaimṛdhaverse nimmt, sondern ṚS. X. 152. 4, 3.

8. Mit den an Prajāpati gerichteten Āprīversen [1], deren erster anfängt: „Aufrecht sind seine Scheite" [1], ergreift er (der Pratiprasthātṛ) die Hand des Opferveranstalters, während dieser gesalbt wird.

[1] TS. IV. 1. 8; vgl. XVI. 7. 9. — Hir. wie Āp.; Mān. śrs. hat dieselbe Vorschrift, verwendet aber die Āprīverse MS. III. 11. 10.

9. Unmittelbar nach der Salbung [1] bringt der Adhvaryu sechs für Prajāpati bestimmte Schmalzspenden dar mit (den sechs Versen): „Prajāpati bewegt sich innerhalb des Lebenskeimes" u.s.w. — „Er, der für die Götter scheint" u.s.w. — „Erzeugend den Schein des Brahman" u.s.w. — „Die Scham und das Glück sind deine Gattinnen" u.s.w. — „Verehret Prajāpati zuerst von den Göttern" u.s.w. — „Dir gehören diese Räume" u.s.w. [2].

[1] Vgl. XX. 19. 12. [2] Da sechs Verse gemeint sind, ist die Lesart der HS. Q: *iti catasrah* wohl in den Text aufzunehmen. Die sechs Verse sind dann TĀ. III. 13. 1—2 (3—6) und TBr. II. 8. 1. 4 und 3—4. — Bei der Zitierung fällt es auf, dass TĀ. durch Pratīka angedeutet wird, die beiden Verse aus TBr. aber ganz gegeben werden. Dagegen führt Hir. die vier in TĀ. überlieferten Verse ganz an, nimmt an 5. Stelle TBr. II. 7. 15. 1 (*bhūto bhūteṣu carati praviṣṭah*) ganz zitiert, und an 6. Stelle TS. I. 8. 14. m. Wahrscheinlich hat es ein Brāhmaṇa gegeben: *ṣaṭ prājāpatyāh purastād abhiṣekasya juhuyāt ṣaḍ upariṣṭāt* (so liest man bei Hir.). Ähnlich hat Mān. śrs. sieben Spenden (wie auch Hir. beliebig stellt).

10. und sechs „Einhauchträger" [1] mit den Formeln: „Die östliche Himmelsgegend" u.s.w. [2].

[1] Vgl. XX. 19. 12 am Ende. [2] TS. IV. 3. 3.

11. Dann macht der Opferveranstalter die nach dem Jagatīmetrum benannten Viṣṇuschritte [1].

[1] Vgl. XIII. 18. 8. Hir. und Mān. śrs. haben dieselbe Vorschrift.

XX. 21.

1. Wenn die Zeit für das eigentliche Tieropfer gekommen ist [1], reiht er auf der nördlichen Seite oberhalb des geschichteten Hochaltars [2] über einer von Rotang verfertigten Matte [3] die Glieder des Rosses aneinander, (so dass der Kopf) nach Osten (und die Beine nach Norden gerichtet sind).

[1] Zu der Zeit, die mit CH. § 226 übereinstimmt; beim Nachmittagsdienste also. Er verrichtet mutt. mutt. die Handlungen, welche mit VII. 23. 4 anfangen. [2] Vgl. XX. 18. 15. [3] Die Vorschrift beruht auf TBr. III. 8. 20. 4: *cite 'gnāv adhi vaitase kaṭe 'śvaṃ cinoti* und vgl. III. 8. 19. 2. Die Ortsbestimmung: „auf der Nordseite" nach ŚBr. XIII. 2. 2. 19.

2. In derselben Weise verfährt er mit dem hornlosen Bock, der östlich vom Rosse mit dem Kopfe nach Westen, und mit dem Bos gavaeus, der westlich vom Rosse mit dem Kopfe nach Osten hingelegt wird [1].

[1] Nach TBr. III. 8. 20. 4.

3. Auf Plakṣazweigen [1] legt er südlich (oberhalb des geschichteten Hochaltars) die anderen Opfertiere.

[1] Nach TBr. III. 8. 19. 2.

4. Die Hauptspenden werden in der Weise der Netze verrichtet [1].

[1] Vgl. XX. 19. 2—5.

5. Die Befehle werden aber so variiert, dass er statt: „zum Fette: zu den Netzen" sagt: „zur Opfergabe (*havis*)".

6. Mit den Formeln: „Es hat das Ross die Erde betreten" u.s.w., und dem Verse: „Mit allen Schritten hat das Ross überschritten" u.s.w., und mit der Formel: „Der Himmel ist dein Rücken" [1] schüttet er (opfert er) vermittelst der Rotangmatte das Ross, den hornlosen Bock und den Bos gavaeus ohne Rest [2] mit e i n e m Male (in den Āhavanīya auf dem Hochaltar) und beopfert dann die ins Feuer geworfenen Teile des Rosses mit zwei Spenden, mit den Formeln: „Dem Iluvarda svāhā! Dem Balivarda, svāhā!" [3].

[1] Vgl. Bem. zu XX. 17. 1. [2] Nach TBr. III. 8. 20. 5. [3] Nach TBr. l. c. Nach Baudh. XXVI. 11 : 288. 4 sind mit Iluvarda und Balivarda entweder Sonne und Mond, oder das Jahr und der Parivatsara gemeint; das letzte findet sich TBr. III. 8. 20. 5.

7. Die Rotangmatte wirft er hinterdrein.

8. „Diejenigen, zu welchen der Geruch des geopferten Rosses kommt, die alle werden des guten Raumes teilhaft", so wird in der heiligen Überlieferung gelehrt [1].

[1] Genau dasselbe (aber ohne *iti vijñāyate*) bei Hir.; die Brāhmaṇaquelle ist unbekannt.

9. Nachdem er die Hauptspenden des Havis (auch der anderen Tiere) dargebracht hat, verrichtet er, Schmalz als Opferschnitte nehmend [1], mit den vierzehn Abschnitten, deren erster anfängt: „Den Fliegen (opfere ich) die Spitzzähne, den Fröschen die Backenzähne" [2] die „Körperspenden", nach jeder Formel eine.

[1] Da das Ross als ganzes dem Prajāpati geopfert ist, werden mit diesen Formeln seine einzelne Teile, aber in mystischer Weise durch Schmalz ersetzt, geopfert. Das Ganze nach TBr. III. 9. 11. 1. [2] TS. V. 7. 11—24 (inkl.).

10. Als fünfzehnte „Körperspende" kommt das Divākīrtya hinzu [1], als sechszehnte der im Walde zu rezitierende Abschnitt [2], als siebzehnte der mit den Worten: „Der Himmel ist dein Rücken" anfangende Abschnitt [3].

[1] Welcher Quelle Āp. diese Bezeichnung dieses Anuvāka (TS. I.

4. 35) entnimmt, ist unbekannnt. TBr. III. 9. 11. 2 zitiert ihn (als 15.) mit dem Pratīka. [2] Die Verwendung dieses und des nächstfolgenden Abschnittes beruht nicht auf TBr. Die Bezeichnung *araṇye 'nuvākya* ist augenscheinlich dem ŚBr. (XIII. 3. 4. 1) entnommen. Nach Tālav. ist TĀ. III. 21 gemeint (der diesem Anuvāka vorangehende Abschnitt ist identisch mit TS. I. 4. 35). [3] TS. V. 7. 25. Auch die Spende mit diesem Anuvāka könnte auf ŚBr. l. c. beruhen.

11. Noch immer mit Schmalz [1] bringt er die sechsunddreissig Aśvastomaspenden dar, und zwar mit den drei Abschnitten, deren erster anfängt: „Als du gleich nach deiner Geburt wiehertest" [2].

[1] Ich nehme *ājyenaiva* aus Sūtra 10 zu Sutra 11 hinüber. Die eigentlich müssige Angabe ist durch den Wortlaut des Brāhmaṇa (TBr. III. 9. 12. 1), auf welchem sich die Vorschrift stützt, veranlasst. [2] TS. IV. 6. 7, 8 und 9 enthalten zusammen 35 Verse, vgl. dazu Sūtra 12.

12. Den Vers des Abschnittes: „Mit Schritten hat der Renner überschritten" [1] nimmt er zur sechsunddreissigsten Spende.

[1] TS. V. 7. 24.

13. Nach einigen bringt er achtzehn Aśvastomaspenden dar [1].

[1] Wer die „einigen" sind, ist unbekannt. Die Vājasaneyins (ŚBr. XIII. 3. 6. 5) opfern 16 Spenden, auch die Mānavas nach dem Mān. śrs.

14. Am Schlusse [1] bringt er Spenden dar mit den drei, zwei Versviertel enthaltenden Versen, deren erster anfängt: „Möchten wir doch diese Wesen glücklich zustande bringen" [2].

[1] Ohne Zweifel gehört *antataḥ* noch zu Sūtra 14, wie deutlich aus TBr. III. 9. 12. 3 hervorgeht, wo über die Frage spekuliert wird, ob die Aśvastomīyas oder die Dvipadās zuerst kommen sollten, und dann der Schluss gezogen wird, dass die Dvipadās zuletzt kommen sollten, weil dadurch die Vierfüssler bei den Zweifüsslern festen Stand bekommen. [2] TĀ. I. 27. 1 (1—3). Hir. nimmt statt TĀ. die in der Vāj. S. überlieferten Verse, welche auch Āp. später (XXI. 22. 1) gibt.

XX. 22.

15, 1. Er verrichtet das Sviṣṭakṛtopfer [1] mit dem gekochten Blute des Rosses: die erste Spende bringt er (nicht vermittelst der Juhū, sondern) vermittelst der Kehle des Bos gavaeus, die zweite vermittelst des Hufs des Rosses, die dritte vermittelst eines metallenen Topfes [2].

[1] Vgl. VII. 25. 17, 18. Da hier die drei für Prajāpati bestimmten Opfertiere ganz dargebracht sind, wird das Blut zur Sviṣṭakṛtspende verwendet. Von den anderen Opfertieren wie gewöhnlich. [2] Alles nach TBr. III. 9. 11. 3—4. Zu vergl. XX. 19. 10, 11 a.

2. Dieser Tag schliesst mit den Patnīsaṃyājas ab [1].

[1] Vgl. XX. 10. 3 mit Bem.

3. Am folgenden (also am dritten und letzten Somatage) wird ein übernächtiges Somaopfer (ein Atirātra) in Gang gesetzt, das alle Stomas enthält, und dessen erstes Pṛṣṭhastotra auf dem Bṛhatsāman gesungen wird [1].

[1] Beruht auf ŚBr. XIII. 3. 1. 4 und XIII. 5. 3. 9 (vgl. Pañc. br. XXI. 4. 12 und Ārṣeyakalpa VI. 6. c).

4. a. Wenn die Zeit für das Tieropfer gekommen ist [1], ergreift man nach dem für die Elfzahl der Opfertiere geltenden Ritus [2] elf dem Prajāpati oder den Allgöttern zu weihende, zum Rindergeschlecht gehörige Tiere [3].

[1] Vgl. Bem. zu XX. 9. 13. [2] Vgl. XIV. 5 fgg. [3] Beruht auf TS. V. 6. 22 und TBr. III. 9. 9. 2. Nach der zuletzt genannten Quelle werden sie dem Prajāpati geweiht.

4. b. Ein für Prajāpati bestimmter, hornloser, buntfarbiger Stier kommt als zwölfter dazu für einen, der die Erfüllung all seiner Wünsche begehrt[1].

[1] Diese Vorschrift nur noch in Hir.

5. Ferner verläuft alles in normaler Weise bis zum Schlussbade [1].

[1] Das hier, nur einmal (vgl. XX. 10. 3, XX. 22, 2), am Ende der drei Somatage stattfindet.

6. Nachdem er das mit dem Schlussbade verbundene Ritual absolviert hat [1], führt er in das Wasser, wo das Schlussbad stattfindet, einen dem Geschlechte des Atri angehörigen, *śipiviṣṭa*, kahlköpfigen, aussätzigen, weisschimmernden, rotäugigen, mit vielen Malen versehenen Mann [2] hinab, und giesst über dessen Haupt drei Schmalzspenden aus mit den Formeln: „Dem Tode, svāhā! Dem Brahmanenmorde, svāhā! Dem Jumbaka, svāhā!" [3].

[1] Bis XIII. 20. 8, nach Tālavṛndanivāsin. [2] Die Epitheta zum grössten Teile aus TBr. III. 9. 15. 3 und Śāṅkh. śrs. XVI. 18. 18. Die meisten beziehen sich offenbar auf das l i c h t e Wesen des Varuṇa. [3] Beruht auf TBr. III. l. c. 1—3.

7. Diesem schenkt der Opferveranstalter hundert Stück (nl. Kühe) und einen bespannten Karren.

8. Nach einigen zweihundert, und zwei Karren [1].

[1] Sūtras 7 und 8 sind mit XX. 7. 5, 6 gleichlautend.

9. „Die Verrichter guter Taten und die Verrichter böser Taten kehren (nach dem Schlussbade) zusammen zum Dorfe zurück, sich bei der Hand haltend. Diese alle werden des guten Raumes teilhaftig" so wird in der heiligen Überlieferung gelehrt [1].

[1] Quelle unbekannt; vgl. XX. 21. 8. Hir. hat Ähnliches, ohne *iti vijñāyate*. Mān. śrs.: *tarati mṛtyuṃ tarati pāpmānaṃ tarati brahmahatyāṃ yo 'śvamedhena yajate* (vgl. TS. V. 3. 12. 1—2, ŚBr. XIII. 3. 1. 1) *yaś caivaṃ veda; yāvanto 'śvasya hūyamānasya gandham avajighranti sarve te puṇyalokā bhavanti.*

10. Die Anūbandhyatiere sind neun, der Sonne geweihte, weisse, unfruchtbare Kühe [1].

[1] Nach TS. V. 6. 22 und TBr. III. 9. 9. 3.

11. Nach einigen [1] sind es (drei) rote, für Indra bestimmte, (drei) weisse für die Sonne, (drei) weissrückige für Bṛhaspati bestimmte Kühe.

[1] Die „einigen" sind unbekannt.

12. Das Anfassen (und Opfern) der Paare bildenden Opfertiere kann auch zu dieser Zeit stattfinden [1].

[1] Statt früher, vgl. XX. 15. 5. b. So war wohl die Absicht des Verfassers des Brāhmaṇa (TBr. III. 9. 9. 3), der diese Tiere unmittelbar nach den Anūbandhyas erwähnt.

13. Die drei für Tvaṣṭṛ bestimmten Opfertiere: „der weissgefleckte Bock, der Parravogel (*ṭiṭṭibha*) und der weisse Kranich" [1] werden an den für Tvaṣṭṛ mit den Frauen der Götter bestimmten Opferpfahl [2] angebunden.

[1] TS. V. 6. 22, TBr. III. 9. 9. 3. [2] Vgl. XX. 5. 9, XIV. 7. 12. — Das Wort *pātnīvate* gehört zu Sūtra 13, nicht zu 14, wie es Garbe nimmt.

14. Die drei Böcke nl. der dem Agni, der dem Indra und Agni, und der den Aśvins geweihte, werden an den grossen Pfahl angebunden [1].

[1] Alles nach TS. V. 6. 22 und TBr. III. 9. 16. 3—4. Dieser besondere Pfahl (bei Hir. heisst er *triviśākha*, l. *triśākha*, bei Śāṅkh. XVI. 9. 25 *viśākha*, und nach Tālav. ist er *uparād ūrdhvaṃ triśākhā* (sic) *aṣṭāśrayaḥ sacaṣālaḥ*) wird nach Baudh. östlich von dem Āhavanīya, also wohl vor dem mittleren Pfahle der Einundzwanzigzahl, aufgerichtet.

XX. 23.

1. Nach einigen bindet er den zuerstgeborenen Bock von Drillingen, der schwarzblaue Brauen [1] hat, für die Aśvins an der mittleren Verästung, den als mittleren geborenen von diesen Drillingen für Ūrj an der südlichen Verästung, den zuletzt geborenen für die Erde an der nördlichen Verästung an.

[1] Die Quelle ist unbekannt, und die Deutung unsicher. Hir. hat dasselbe (*api vā* statt *athaikeṣām*). Statt *kālakābhrum* (Lesart in Ap. nicht ganz sicher; Tālav.: *kālakābhyāṃ kṛṣṇābhūm iti*) hat die Münchener Hs. des Hir. *kālakābhrām*, Mān. śrs.: *kālān babhrūn lājān anupūrvaṃ ve* (?) *triśākhe niyojayet.*

2. Unmittelbar nach der Darbringung der von diesem Tieropfer einen Teil bildenden Opferkuchen bringt er die Mṛgāreṣṭi dar, welche die zehn Opfergaben umfasst, deren erste ein achtschüsseliger, für Agni aṃhomuc bestimmter Opferkuchen ist [1].

[1] TS. VII. 5. 22. Die Vorschrift gründet sich auf TBr. III. 9. 16.

4, wo aber der Name Mṛgāreṣṭi nicht angetroffen wird. Baudh. stellt diese Iṣṭi in XXVIII. 1 ausführlich dar.

3. Sviṣṭakṛt und Iḍā der Paśu-opferkuchen und der Mṛgāreṣṭi sind dieselben.

4. Die Einladungs- und Opferverse zur Mṛgāreṣṭi sind, je nach dem Stichworte, die Verse, deren erster anfängt: „Des Agni gedenke ich, des ersten, einsichtsvollen"[1].

[1] TS. IV. 7. 15 und vgl. TBr. l. c.

5. Mit der dreischichtigen Iṣṭi bricht er auf[1].

[1] Diese Iṣṭi hat auch den Anfang gebildet, vgl. XX. 8. 4. Zum Ausdruck vgl. Bem. zu XVIII. 21. 8.

6. Bei dieser Iṣṭi schenkt er (nl. immer der Opferveranstalter) tausend (Kühe)[1].

[1] Nur bei Āp.

7. Nach der Überlieferung einiger findet das Tieropfer an dem grossen Pfahle[1] erst statt, nachdem er ausgezogen ist (um die Udavasānīya-iṣṭi zu verrichten)[2].

[1] Nl. das XX. 22. 14 erwähnte. [2] So will es das Mān. śrs.

8. Da sagt man: „Nach Beendigung (des Rossopfers) bereite er[1] entweder zwölf von vier Brahmanen zu geniessende Reisgerichte zu, oder er verrichte zwölf Iṣṭis"[2].

[1] Am folgenden Tage, nach Hir. [2] Aus TBr. III. 9. 18. 1. Es soll also eine zwölftägige Periode folgen, vgl. Sūtra 9. b.: „täglich".

9. a. Er mache es aber nicht so, sondern bereite nach Beendigung des Rossopfers nur die zwölf Reisgerichte für die Brahmanen zu[1].

[1] Nach TBr. l. c.

9. b. Anlässlich dieser Speisung schenkt er täglich den Brahmanen zwölfhundert Kühe[1].

[1] Nur noch bei Hir., ähnlich Mān. śrs.

10. Während des Jahres[1] (nach Beendigung des Rossopfers) bringt er die Tieropfer an die Jahreszeiten dar: „Drei rötlich braune Böcke dem Frühling" u.s.w.[2].

[1] D. h. an den Knotentagen, wenn der Frühling, der Sommer u.s.w. anfangen, vgl. Sūtra 12. b. [2] Die Tiere sind TS. V. 6. 23 verzeichnet; die Vorschrift beruht auf TBr. III. 9. 9. 3.

11. Nach einigen[1] sind die im Frühling darzubringenden Tiere dem Agni zu opfern; die im Sommer, dem Indra; die in der Regenzeit, den Maruts oder dem Parjanya; die im Herbste, dem Indra und dem Varuṇa; die im Winter, dem Indra und dem Bṛhaspati; die in der kühlen Jahreszeit, dem Indra und dem Viṣṇu.

[1] Wohl die Vājasaneyins (ŚBr. XIII. 5. 4. 28, vgl. Śāṅkh. XVI. 9. 25—32), obschon nicht alles genau übereinstimmt.

12. a. (Am Ende des Jahres werden drei Böcke) mit eingefallener Brust (?) dem Jahre (geopfert) [1].

[1] Nach TS. V. 6. 23 am Ende.

12. b. Er opfert diese für die Jahreszeiten bestimmten Tiere in jedem zweiten Monat nach dem Ritual des selbständigen Tieropfers.

13. Hiermit ist die Darstellung des Rossopfers erledigt.

Das Menschenopfer

Vorbemerkung

Von den älteren Quellen sind es nur das Śatapathabrāhmaṇa und das Śāṅkhāyanasūtra, die die Darstellung des Puruṣamedha liefern. Taittirīyabrāhmaṇa III. 4 hat nur die Liste der Schlachtopfer.

XX. 24.

1. Das Menschenopfer ist eine fünftägige Somafeier.

2. Ein Brahmane oder Kṣatriya verrichte es.

3. Er bekommt Kraft und Mut, er erreicht alles Erreichbare.

4. Es gibt (am Tage, der den Somaopfertagen vorangeht) elf dem Agni und Soma geweihte Böcke, die an elf Pfähle angebunden werden [1].

[1] Beruht auf ŚBr. XIII. 6. 1. 4.

5. Die Tage sind wie beim Pañcaśāradīya [1] oder der vorletzte Tag ist ein Agniṣṭoma.

[1] Vgl. XXII. 20. 15: Agniṣṭoma, drei verschiedene Ukthyas, Atirātra. Zu dieser Angabe stimmt weder das ŚBr. noch Śāṅkh. Hir.: Agniṣṭoma, Ukthya, Atirātra, Ukthya, Agniṣṭoma; dieser stimmt also mit ŚBr. überein.

6. Nachdem er drei für Savitṛ bestimmte Spenden dargebracht hat mit den Versen: „O Gott Savitṛ; Dieses dem Savitṛ; Alle Schwierigkeiten, o Gott Savitṛ" [1], treibt er am mittleren Tage die Opfertiere herbei [2].

[1] TS. I. 7. 7. a, I. 6. 5. m, der 3. Vers war schon oben, VI. 23, gegeben. [2] Alles dem ŚBr. XIII. 6. 2. 9 und loc. cit. 2 entlehnt.

7, 8. Nachdem er eine doppelte Elfzahl von Opfertieren herbeigetrieben hat [1], treibt er die Menschen heran, so wie sie in dem Abschnitte verzeichnet sind, welcher anfängt: „Zur Erhaltung des Priesterstandes fasst er einen Brahmanen an" [2].

[1] Die Quelle dieser Vorschrift ist mir unbekannt. [2] TBr. III. 4. 1.

9. Diese hält man in den Zwischenräumen der Pfählen.

10. Wenn sie herbeigetrieben sind, rezitiert über ihnen der Brahman,

der sich südlich hingestellt hat, das Puruṣa-Nārāyaṇalied, welches anfängt: „Der tausendköpfige Puruṣa", ohne Wiederholung[1].

[1] TĀ. III. 12. — Alles dem ŚBr. XIII. 1. c. 12 entlehnt, nur nicht das Wort *parācā* (so ist zu schreiben statt *parā cā*°).

11. Nachdem er sie mit dem Feuerbrande umzirkelt, und sie nach Norden hingeführt hat, lässt er sie frei, bringt mit Schmalz Spenden dar, die denjenigen Gottheiten gelten, welchen die verschiedenen Menschen geweiht wurden, und führt das Opfer durch die Darbringung der doppelten Elfzahl zu Ende[1].

[1] Alles nach ŚBr. l. c. 13—15.

12. Wenn die Zeit für die Verschenkung der Dakṣiṇās gekommen ist, schenkt er die Habe der Nicht-brahmanen in den verschiedenen Gegenden samt dem Lande[1], in der Weise wie dies beim Rossopfer geschieht[2].

[1] Ein wenig anders ŚBr. l. c. 18. Hir. hat: *madhyamam prati rāṣṭrasya yad anyad brāhmaṇād dikṣu vittād bhūmeḥ senābhyaś ca tat puruṣamedhe dadāti yathāśvamedhe.* [2] Vgl. XX. 9. 14 — 10. 2.

13. Wenn der Opferveranstalter ein Brahmane ist, so verschenkt er seine ganze Habe[1].

[1] Nach ŚBr. l. c. 19.

14. An diesem selben Tage findet die Salbung statt, in der Weise des Rossopfers[1].

[1] Vgl. XX. 19. 11—20. 11.

15. Es gibt elf Anūbandhyakühe, die der Sonne, den Allgöttern, oder dem Prajāpati geweiht werden[1].

[1] Vgl. ŚBr. l. c. 16. Hir. stimmt ganz mit ŚBr. überein.

16. Nachdem er mit der dreischichtigen Iṣṭi aufgebrochen ist[1], lasse er die Feuer gesondert in den Feuerbohrer „hinaufsteigen"[2], bringe mit dem zweiten Nārāyaṇaliede[3] der Sonne seine Verehrung dar, und begebe sich in den Wald[4].

[1] Vgl. XX. 23. 5. [2] Nach dem Ritual von VI. 28. 8. b fgg. [3] TĀ. III. 13. [4] Die ganze Vorschrift beruht zum Teil auf ŚBr. l. c. 17, 20 und Śāṅkh. XVI. 16. 1.

XX. 25.

17, 1. Oder er darf ins Dorf eintretern, nachdem er (1.) die dreischichtige Iṣṭi dargebracht, (2.) ein Sautrāmaṇīopfer verrichtet oder[1] ein für Mitra und Varuṇa bestimmtes Quarkgericht geopfert hat, (3.) das Sākamprasthāyīyaopfer[2] verrichtet hat, (4.) einen fünfhöhligen Caru[3] dargebracht hat und (5.) das Pañcaśāradīya[4] verrichtet hat[5].

[1] Zu l.: *vāmikṣayā* statt *cāmikṣayā*, vgl. z. B. XVIII. 7. 15. [2] Vgl. III. 16. 11—17. 3. [3] Vgl. Sūtra **2.** [4] Vgl. XXII. 20. 9—21. 11.

[5] Die ganze Vorschrift kann als eine Präzisierung von ŚBr. l. c. betrachtet werden.

2. Über den Caru, den man vermittelst einer fünf Vertiefungen enthaltenden Schüssel darbringt, wird gelehrt: in der östlichen Vertiefung wird in Schmalz ein Caru für Agni, in der südlichen in saurer Milch ein für Indra bestimmter, in der westlichen in gekochter frischer Milch oder in gekochter Milch, welcher frische Butter beigemischt ist, ein Caru für die Allgötter, in der nördlichen in Wasser ein für Mitra und Varuṇa bestimmter, in der mittleren in Milch ein für Bṛhaspati bestimmter Caru (zubereitet und dann geopfert)[1].

[1] Dieser *pañcabila caru* könnte ŚBr. V. 5. 1. 1 entstammen.

Das Allopfer.

3. Das Allopfer ist eine zehntägige Somafeier.

4. Ein Fürst verrichte es, der wünscht: „Möchte ich dieses All werden".

5. Der aus Ziegeln aufzubauende Hochaltar ist der hunderteinfache (in Vergleichung mit dem normalen)[1].

[1] Dazu vergl. P. E. Dumont, Note sur les agrandissements successifs de l'agnikṣetra etc. in Extrait des Bulletins de la Classe des Lettres, Acad. R. de Belgique, 1923, pages 285 und 289.

6—12. Der erste Tag ist eine Agniṣṭut-agniṣṭomafeier[1], wobei alles (d. h. Schoppen, Śastras und Stotras) dem Agni gilt. Der zweite Tag ist eine Indrastut-ukthyafeier[2], wobei alles dem Indra gilt. Der dritte Tag ist eine Sūryastut-ukthyafeier, wobei alles dem Sūrya gilt. Der vierte Tag ist eine Allgötter-ukthyafeier, wobei alles den Allgöttern gilt. Der fünfte Tag ist der mittlere des Rossopfers; an diesem Tage fasst man das Opferross an (und opfert es). Der sechste Tag ist der mittlere des Menschenopfers; an diesem fasst man die Menschen an (deren Opfer nachher durch Schmalzspenden ersetzt wird). Der siebente Tag ist ein Aptoryāma[3]; an diesem Tage fasst er alle zum Opfer geeigneten Wesen an.

[1] Vgl. XXII. 10. 2. [2] Vgl. ib. 3. [3] Vgl. XXII. 13. 19.

13. Er opfert die Netze derjenigen, welche ein Netz besitzen; von denjenigen, welche keins haben, opfert er die Haut, dieselbe (wie das Netz) ausschneidend.

14. Trockne und feuchte Kräuter und Bäume, sie in Stücke zerhauend, streut man in den Āhavanīya.

15. Beim Morgendienste opfert er, nachdem die Narāśaṃsabecher hingestellt worden sind, jede Art von Speise.

16. „Zur Erreichung von Allem, zur Erhaltung von Allem" so wird in der heiligen Überlieferung gelehrt[1].

[1] ŚBr. XIII. 7. 1. 9.

17. Ebenso beim Mittagsdienste und beim Nachmittagsdienste.

18—20. Der achte Tag ist eine Somafeier, bei welcher die Stotras und Śastras aus siebenundzwanzig Versen bestehen; der neunte eine, bei welcher sie aus dreiunddreissig bestehen; der zehnte ist ein übernächtiger Viśvajit, der alle Pṛṣṭhasāmans enthält.

21. Zur Zeit der Schenkung der Dakṣiṇās, verschenkt er die Habe der Nicht-brahmanen in den verschiedenen Gegenden, samt dem Lande und den Einwohnern, in der Weise wie dies beim Rossopfer geschieht [1].

[1] Vgl. XX. 24. 12. Zu Sūtra 3—19 ist zu bemerken, dass fast alles dem ŚBr. (XIII. 7. 1) entlehnt ist.

Einundzwanzigstes Buch

Das zwölftägige Somaopfer

Übersicht

Vorbemerkungen, XXI. 1. 1—2. 7.

Anfangszeitpunkt, XXI. 2. 8—11.

Die zwölf Dīkṣā- und die zwölf Upasadtage mit der Altarschichtung, XXI. 2. 12 — 4. 18.

Erster, einleitender Somatag nebst allgemeinen für alle Tage geltenden Vorschriften, XXI. 5. 1 — 6. 9.

Die sechstägige Pṛṣṭhya-Periode (2. — 7. Tag der zwölftägigen Feier).

Erster Tag: trivṛd agniṣṭoma, XXI. 6. 10—12.

Zweiter Tag: pañcadaśastoma ukthya, XXI. 6. 13—15.

Dritter Tag: saptadaśastoma ukthya, XXI. 6. 18—19.

Vierter Tag: ekaviṃśastoma ṣoḍaśin, XXI. 7. 1—7.

Fünfter Tag: triṇavastoma ukthya, XXI. 7. 8.—11.

Sechster Tag: trayastriṃśastoma ukthya, XXI. 7. 12—8. 10.

Die drei Chandomatage (8—10. Tag der zwölftägigen Feier).

Siebenter bis neunter Tag der zehntägigen Periode: 24-, 44-, 48-. stoma ukthyas: XXI. 8. 11—12.

Zehnter Tag (elfter Tag der zwölftägigen Feier): caturviṃśa agniṣṭoma, XXI. 9. 1—12. 11.

Der „Gedankenschoppen" für Prajāpati, XXI. 10. 1—11.

Das Brahmavādya, XXI. 10. 12 — 11. 12.

Die Tadelung des Prajāpati, XXI. 11. 13 — 12. 3.

Schluss dieses Tages, XXI. 12. 4—11.

Elfter, Schlusstag (zwölfter Tag der zwölftägigen Feier): jyotiṣṭoma atirātra, XXI. 13. 1—3.

Beendigung des Ganzen, XXI. 13. 4—5.

Die Anordnung der Schoppen bei der zwölftägigen Feier, XXI. 13. 6 — 14. 5.

XXI. 1.

1. Durch die zwölftägige Feier pflanzt er sich fort[1], ersiegt er den Himmelsraum, erwirbt er festen Stand in d i e s e n Räumen.

[1] Nur dieses scheint auf einem Brāhmaṇa (TS. VII. 2. 9. 1) zu beruhen. Hir. hat: *praiva jāyate jyaiṣṭhyam aśnute sahyenam* (l. *'saṃheyyam?) anubhavati.*

2. Sie ist mit einem aus Ziegeln aufzubauenden Hochaltar[1] verbunden.

[1] Nach dem Ritual von Buch XVI und XVII.

3, 4. Sie kann ein Sattra und ein Ahīna sein: wenn sie als Ahīna begangen wird, so sollen Nicht-durch-die-Dīkṣā-Geweihte für den durch die Dīkṣā geweihten (Opferveranstalter) als Opferpriester auftreten[1]; wenn sie als Sattra begangen wird, so sind Opferpriester und Opferveranstalter (Plural!) dieselben[2].

[1] Aus Kāṭh. XXXIV. 9: 42. 17. [2] Ich vermute *yajamānāś ca* statt *yajamānaś ca*. Bei einem Sattra sind nämlich a l l e Teilnehmer zugleich Opferpriester; es gibt hier nicht e i n e n einzelnen Yajamāna, sondern alle sind so zu sagen, Yajamāna. — Ein Ahīna ist eine Somafeier von 2 bis 12 Tagen (einschl.), ein Sattra dauert 12 Tage oder länger. Baudh. (XXVI. 12): „Die zwölftägige Somafeier is beiderartig: ein Ahīna oder ein Sattra. Wenn ein einzelner die Dīkṣā übernimmt, ist sie ein Ahīna, wenn viele die Dīkṣā übernehmen, ist sie ein Sattra".

5. Es wird in der heiligen Überlieferung[1] gelehrt: „Deshalb soll man bei der zwölftägigen Somafeier nicht für jemanden als Opferpriester fungieren, um das böse Geschick zu beseitigen"[2].

[1] Nl. TS. VII. 2. 10. 4. [2] Aus dieser Śruti geht hervor, dass der Dvādaśāha als Sattra auftreten kann; bei einem Sattra gibt es ja keinen eigentlichen Yajamāna und folglich auch keine Dakṣiṇās: „wer beim Dvādaśāha Dakṣiṇās entgegennimmt, empfängt was von seinem (des Gebers) Haupt herabfällt, deshalb . . ." u. s. w.

6, 7. Einige sagen: „Es gedeiht, wer die zwölftägige Feier begeht, es gedeiht wer (bei ihr) Dakṣiṇās entgegennimmt"[1].

[1] Die beiden Sätze gehören zusammen. Der letzte entstammt dem Kāṭh. (l. c. 18). Aus d i e s e r Śruti geht hervor, dass der Dvādaśāha auch als Ahīna begangen werden kann.

8. Diese Aussage des Brāhmaṇa deutet sowohl auf die Opferpriester als auf den Opferveranstalter hin[1].

[1] Buchstäblich: „Es (das Br.) spricht sich (so) aus mit Bezug auf die Priester und den Yajamāna". Auf Grund des Kontextes bei Hir., bei welchem das *iti* von Sūtra 7 fehlt, vermute ich, dass Sūtra 8 sich auf das Vorhergehende bezieht.

9. Es wird in der heiligen Überlieferung [1] gelehrt: „Fett unternimmt er die Dīkṣā, mager verrichtet er den Gottesdienst; was von seinen Gliedern sich mindert, das opfert er als Spende".

[1] Im Kāṭh. l. c. Z. 19 (erweitert, oder ist der Kāṭh. Text unvollständig, oder teils nach anderer Quelle?), vgl. X. 14. 10, wo zu berichtigen.

10. „Wer ohne Askese wäre, dessen Opfer würde unzusammenhängend sein. Er übe Askese, dadurch stellt er den Zusammenhang des Opfers her", so wird gelehrt [1].

[1] Kāṭh. l. c. Z. 22. Daraus, wie aus Sūtra 9, folgt immer noch, da Askese gleichwertig mit Dīkṣā ist, dass der Dvādaśāha auch als Ahīna begangen werden darf (?).

11. Ein einziger begehe die zwölftägige Feier, oder drei, oder sechs, oder zwölf, oder dreizehn [1].

[1] Aus Kāṭh. XXXIV. 13 : 45. 9, 12, 15, 18; 43. 5.

12. Von diesen weihen sie an den Upasadtagen einen als dreizehnten [1].

[1] Also, wenn es dreizehn Beteiligte gibt, wird der dreizehnte nicht an den Dīkṣātagen, sondern nachher, an den Upasadtagen geweiht, zu allerletzt. Die Bestimmung beruht auf Kāṭh. l. c. 45. 20.

13. Darum soll, nach einigen, bei einer zwölftägigen Feier der dreizehnte nicht ein Brahmane (sondern ein Kṣatriya oder Vaiśya) sein [1].

[1] Kāṭh. XXXIV. 9 : 43. 1: „Die Halbmonate wünschten die Monate zu werden. Sie unternahmen den Dvādaśāha, nachdem sie einen Brahmanen zum dreizehnten gemacht hatten. Als sie diesen sahen (*tasmin dṛṣṭa udatiṣṭhan* zu lesen?), brachen sie auf. Darum lebt dieser (dreizehnte Monat), ohne festen Platz, von den anderen. Darum soll bei einem Dvādaśāha nicht ein Brahmane der dreizehnte sein". Derselbe Gedanke Pañc. br. X. 3. 2.

14. Fünfzehn sollen sich weihen (d. h. die Dīkṣā übernehmen), wenn sie in den Halbmonaten Platz zu finden wünschen; siebzehn, wenn sie nach Nachkommen oder Vieh begierig sind; einundzwanzig, wenn sie nach festem Stand oder glanzvollem Wesen begierig sind; dreissig, wenn sie in den Monaten Platz zu finden wünschen; dreiunddreissig, wenn sie nach Stärke oder Kraft begierig sind; vierzig, wenn sie nach Opfern begierig sind; vierundvierzig, wenn sie nach Mut begierig sind; achtundvierzig, wenn sie nach Vieh begierig sind [1].

[1] Quelle ist (leicht abweichend) Kāṭh. XXXIV. 9 : 43. 6 fgg., vgl. Pañc. br. X. 3. 3—4. — Die Akkusative *ekaviṃśatiṃ* u. s. w. sind grammatisch unrichtig.

15. Am Ende sagt es (nl. das Brāhmaṇa): „Eine unbegrenzte Anzahl darf sich weihen lassen" [1].

[1] Kāṭh. l. c. 43. 18.

16. Die (eben gegebenen) Angaben (über die Anzahl der Geweihten) ausser der Siebzehnzahl finden ihren Platz nur in der zwölftägigen Feier, wenn sie als Ahīna begangen wird.

17. Bei der Siebzehnzahl (von Geweihten) ist die Wahl frei [1].

[1] Es können also sowohl bei einem als Sattra wie bei einem als Ahīna begangen Dvādaśāha siebzehn Geweihte da sein.

18. Alle haben ihren Platz in den dem Opferveranstalter obliegenden Handlungen [1].

[1] Das bedeutet, nach Sūtra 19, dass, wenn es bei einem als Ahīna begangenen Dvādaśāha mehrere Dīkṣitas gibt, diese alle es wie der Yajamāna machen.

19. Alle sollen (bei einer als Ahīna und bei einer als Sattra begangenen zwölftägigen Feier) die dem Yajamāna obliegenden Handlungen verrichten, sofern dieselben nicht mit der Priesterfunktion in Konflikt geraten [1].

[1] Indem eine Handlung des Yajamāna mit der Handlung eines Ṛtvij zusammenfällt. Statt *avibādhakam* hat Hir. *avipratiṣiddham*, vgl. Śāṅkh. XIII. 14. 2.

20. Bei Konflikt hat die Priesterfunktion den Vorrang.

XXI. 2.

1. Alle müssen „das erste Opfer" vollbracht haben [1], oder nur der Gṛhapati [2].

[1] Sie müssen also schon einmal entweder einen Agniṣṭoma oder eine übernächtige Feier (Atirātra) verrichtet haben, vgl. X. 2. 3—4.
[2] D. h. derjenige unter den Verrichtern eines Sattra, der die Funktion des Yajamāna übernimmt, und der als *mukhya* (Śāṅkh. XIII. 14. 4) gilt.

2. Dem Gṛhapati ausschliesslich fallen [1] die Handlungen zu, die sich auf andere (Personen oder Sachen) [2] beziehen, wie das Salben des Opferpfahles [3], das Hersagen der Opferverse bei den Ṛtuschoppen [4].

[1] Nl. vom Yājamāna. [2] *parārtha* im Gegensatz zu *ātmārtha*; danach werden alle zum Yājamāna gehörigen Handlungen, die sich auf die Person selber beziehen, von allen verrichtet, z. B. das Scheren, das sich Reinigen *(pavana)*. [3] Vgl. VII. 10. 2—3. [4] Vgl. XII. 26. 7. Zum Sūtra vgl. Śāṅkh. XIII. 14. 4, Kāty. XII. 1. 14.

3. Alle sollen sich demjenigen Ritual anschliessen, welches der Gṛhapati inbezug auf die Entzündungsverse [1] und die aus den Opferkuchen zu machenden Schnitte [2] befolgt; ebenso sollen sie auch bei den anderen Handlungen [3] verfahren, die den genannten ähnlich sind.

[1] Vgl. II. 12. 3. [2] Vgl. II. 18. 2. [3] Wie z. B. die in den Sūtras 4—7 angedeuteten.

4, 5. Der Vers, welcher anfängt: „Du bist Varuṇa" [1] ist der Schlussvers der Entzündungsverse für einen, der dem Geschlechte der Vasiṣṭhas [2] angehört und für einen Kṣatriya; für diejenigen, die anderen Geschlechtern angehören, dient der Vers, welcher anfängt: „Giesset die Spende aus" [3].

[1] TBr. III. 5. 2. 3 (ṚS. VII. 12. 3). [2] Vgl. XXIV. 10. 4—8.
[3] TBr. l. c. Dieser Vers ist sonst der gewöhnliche, vgl. ŚBr. I. 4. 1. 39.

6. 7. Das zweite Voropfer gilt dem Narāśaṃsa, wenn der Verrichter dem Geschlechte der Vasiṣṭhas oder dem der Śunakas; dem Tanūnapāt, wenn er andern Geschlechtern angehört [1].

[1] Das stimmt mit den Vorschriften von Āśv. (I. 5. 21—22) und Śāṅkh. (I. 7. 3—4) überein. — Sūtras 4—7 auch später: XXIV. 11. 15—16. — Da Hir. *narāśaṃsah* hat (wie Āp. XXIV) wird (vgl. *tanūnapāt*) dies die bessere Lesart sein; XXIV. 11. 15 ist natürlich *ājuhoteti* zu lesen.

8. In der kühlen Jahreszeit [1] weihen sie sich, im Frühling [1] brechen sie auf (d. h. beendigen sie die Feier).

[1] Der Vasanta (Frühling) schliesst sich dem Śiśira unmittelbar an.

9. 10. Es wird in der heiligen Überlieferung gelehrt: „In der kühlen Jahreszeit findet sein Eingang, im Frühling sein Aufbruch statt. Es kommt zu Gedeihen, wer, solches wissend, in der kühlen Jahreszeit sich weiht, im Frühling aufbricht" [1].

[1] Das Zitat entstammt (mit Erweiterung? vgl. die Lesart der Hss. O. P. Q.) dem Kāṭh. (XXXIV. 9: 44. 1). Hir. bietet: *śiśiro vā etasya prāyaṇaṃ vasanta udayanam ṛdhnuvante ya evaṃ vidvāṃsaḥ śiśire dīkṣante vasanta uttiṣṭhantīti*. Es wird in Āp. und Kāṭh. mit Hir. *prāyaṇam* (als Gegensatz zu *udayana*, vgl. auch TS. VII. 2. 9. 1) herzustellen sein. Im Kāṭhakatexte wird *śiśire* und *vasante 'vasānam* zu lesen sein.

11. Während sechs Tagen der zunehmenden Hälfte im Monate Caitra sollen sie sich weihen [1].

[1] Weder die Bedeutung der Worte noch die genaue Absicht dieses Satzes ist mir deutlich. Die Feier soll ja nach Sūtra 8—9 in Śiśira anfangen, und Caitra ist der 2. Monat in Vasanta, vgl. aber Kauṣ. br. XIX. 3: *caitrasyāmāvāsyāyā ekāha upariṣṭād dīkṣeran*. Hir. hat: *ṣaṭsu vyuṣṭāsv āpūryamāṇapakṣasya ceṣyamāṇā dīkṣeran*. Nach Tālav. beginnt der als Sattra begangene Dvādaśāha *śiśire ekāṣṭakāyām*.

12. Wenn sie im Begriffe sind, die für Savitṛ bestimmten Spenden [1] darzubringen, so sollen sie (jeder aus seinem Feuerbohrer) Feuer hervorbohren und (diese ihre Feuer) alle (auf den Gārhapatya) hinlegen (worauf nur der Gṛhapati diese Spenden in dem aus diesem Gārhapatya ausgeführten Āhavanīya darbringt). Darauf sollen sie ihre Feuer wieder trennen [2].

[1] Es sind die den Hochaltarbau einleitenden Spenden (XVI. 1. 4 fgg. vgl. TS. V. 1. 1. 1) gemeint, vgl. XXI. 1. 2. Der Aufbau des Hochaltars fällt auf die zwölf Upasadtage. [2] Diese Vorschrift und die folgenden dürften auf ŚBr. IV. 6. 8. 3—5 beruhen.

13. Wenn sie im Begriffe sind, die fünf anlässlich des Hochaltarbaues zu opfernden Tiere darzubringen [1], so sollen sie ihre Feuer in derselben Weise zusammenhinbringen, nach dem Opfer sie wieder trennen.

[1] Vgl. XVI. 7. 1.

14. Wenn sie im Begriffe sind, sich der Weihe (Dīkṣā) zu unterziehen, so sollen sie ihre Feuer zusammen (auf den Gārhapatya) hinbringen.

15. Ihre Feuer bleiben in dieser Weise auf dem Gārhapatya zusammengelegt bis zur Aufbruchsiṣṭi [1].

[1] Vgl. XXI. 13. 5. — Vgl. auch Baudh. XXVI. 12 : 289. 10.

16. Nachdem der Adhvaryu den Gṛhapati geweiht hat [1], weiht er den Brahman, dann den Udgātṛ, dann den Hotṛ.

[1] Er verrichtet an ihnen die Handlungen X. 5. 6—13; so Tālav., vielleicht ist aber die ganze Apsudīkṣā (C. H. § 14. a—c) gemeint.

17. Nachdem der Pratiprasthātṛ ihn (d. h. den Adhvaryu) geweiht hat, weiht er (nl. der Pratipr.) die „Hälftigen" [1].

[1] D. h. die drei Ṛtvij, denen zusammen sonst die Hälfte der Dakṣiṇās zufällt: Brāhmaṇācchaṃsin, Prastotṛ und Maitrāvaruṇa.

18. Nachdem der Neṣṭṛ ihn (d. h. den Pratiprasthātṛ) geweiht hat, weiht er (der Neṣṭṛ) die „Drittler" [1].

[1] Nl. Āgnīdhra, Pratihartṛ und Achāvāka.

19. Nachdem der Unnetṛ ihn (den Neṣṭṛ) geweiht hat, weiht er (nl. der Unnetṛ) die „Viertler" [1].

[1] Nl. Potṛ, Subrahmaṇya und Grāvastut.

XXI. 3.

20. 1. Dann wird dieser (nl. der Unnetṛ) entweder vom Pratiprasthātṛ oder von einem anderen nicht geweihten Brahmane geweiht [1].

[1] Sūtra 1 sollte lauten: *anyo vā brāhmaṇo 'dīkṣitaḥ*. So hat es deutlich Tālav. und vgl. Hir: *anyo vādīkṣito brāhmaṇaḥ*. Zu XXI. 2. 16 — 3. 1 ist zu bemerken, dass die Darstellung sich genau an ŚBr. XII. 1. 1. 1—10 anschliesst. Die Art und Reihenfolge dieser Dīkṣā beruht auf dem Prinzip: *na pūtaḥ pāvayet*, ŚBr. l. c. 10.

2. Er (d. h. derjenige, der jedesmal die Weihe an einem anderen verrichtet) beendigt an jedem einzelnen die Handlungen, welche ein Ganzes bilden [1].

[1] *ā tantrībhāvāt*, es soll also an jedem hintereinander das Scheren und das Kürzen der Nägel verrichtet werden, nicht erst an allen das Scheren, dann an allen das Kürzen der Nägel.

3. In dieser Reihenfolge [1] finden an ihnen allen die dem Opferveranstalter obliegenden Handlungen statt, welche ... sind [2].

[1] Wie XXI. 2. 16—20 angegeben. [2] Was bedeutet *avibhavin?* Der Sinn scheint zu sein: „welche ein Ganzes ausmachen" (?). Ist vielleicht *ye ke ca vibhavinaḥ* zu lesen: „bei welchen dies möglich ist"? vgl. *yāni vibhavanti* I. 25. 2 und Kāty. XII. 1. 12.

4. Nach einer Trennung durch Einschiebung verschiedener Ṛṣigeschlechter, soll, nach e i n e r Ansicht, die Aufzählung der Ṛṣivorfahren derjenigen, die einem und demselben Gotra angehören, (jede an ihrem Orte) wiederkehren; nach einer a n d e r e n Ansicht sollen, bei Trennung

durch Einschiebung, die Ṛsivorfahren aller derjenigen, die e i n e m Geschlechte angehören, nur einmal aufgezählt werden [1].

[1] Es handelt sich um den bei jeder Iṣṭi (beim Dvādaśāha zuerst bei der Dīksaṇīyeṣṭi) stattfindenden Pravara (vgl. II. 16. 5—11). Es verrichtet ja nur der Adhvaryu das Opfer, an welchem auch alle anderen beteiligt sind. Daher sollen auch i h r e Vorfahren genannt werden. Ich bin nicht ganz sicher, den Sinn des schwierigen Satzes richtig getroffen zu haben. Hir. lautet nur: *anyagotravyavāyāt samānagotrāṇām ārṣeyāṇām abhyāvartate.* Ein Komm. zu Hir. (Ms. Haug 334) gibt ein Beispiel: *yathā: vāsiṣṭheti pravaraṃ gṛhapateḥ kāśyapeti tripravaraṃ hotuḥ punar vāsiṣṭheti brahmaṇaḥ; evam anyagotravyavāye samānagotrāṇām abhyāsa iti.* Vgl. auch Baudh. XXIII. 9: 163. 7, fgg., wo, wie es scheint, dasselbe gesagt wird was Āp. vorschreibt.

5. Die Dīkṣā fällt, nach der Überlieferung einiger, auf denselben Tag, nach der Überlieferung anderer, findet sie an dem jedesmal in Betracht kommenden Tage statt [1].

[1] Welcher der jedesmal in Betracht kommende Tag ist, lehrt S. 6.

6. „Während einer zweitägigen Periode weihe er sich, während einer dreitägigen Periode weihe er sich" [1] u. s. w. so schreitet er fort bis zur zwölftägigen Periode.

[1] Diese Worte entstammen wohl irgend einem Brāhmaṇa. — Die Dīkṣāperiode soll zwölf Tage dauern, XXI. 4. 3.

7. Wenn einer sich „hinzuweiht" [1], so soll, nach Āśmarathya, alles, auch die Dīkṣaṇīya-iṣṭi mit-ein-begriffen, wiederholt werden.

[1] Bed. wahrs.: „Wenn, nachdem die Weihe der anderen schon vollzogen ist, einer noch hinzukommt", z. B. als dreizehnter (XXI. 1. 12).

8. Nach Ālekhana dagegen, soll er, nachdem er seine Feuer zu denen des Gṛhapati hinzugelegt hat, die Weihe seiner eignen Person unternehmen und die Spenden sollen durchlaufender Ritus sein [1].

[1] Die Spenden sollen in diesem Falle nicht nochmals besonders verrichtet werden (?).

9. Wenn der richtige Zeitpunkt zur Weihung der Gattinnen der Beteiligten gekommen ist [1], weihen sie die Gattinnen.

[1] Vgl. X. 9. 5 fgg. Die Patnīs werden also nicht jede nach ihrem Gemahl, sondern zusammen geweiht.

10. Die Reihenfolge, in welcher an diesen die Weihehandlungen vollzogen werden, ist durch die Reihenfolge der Opfernden bei der Weihung erklärt [1].

[1] Vgl. XXI. 2. 16—20.

11. Die Geweihten fassen (am Ende des letzten Dīkṣātages) [1] den Adhvaryu von hinten an, die Gattinnen fassen die Geweihten (männlichen Beteiligten) an.

[1] Also vor der Handlung C. H. § 23.

12. Dann bringt er, während alle ihn von hinten angefasst halten, im Gārhapatya eine Schmalzspende dar mit dem Verse: „Wegziehen soll der Tod, das Nicht- (vor der Zeit) Sterben soll zu uns kommen. Vaivasvata soll uns Sicherheit erteilen. Wie das Blatt von einem Baum fällt, so soll Wohlfahrt uns zufallen. Es soll uns der Herr der Śacī begleiten, svāhā" [1].

[1] TBr. III. 7. 14. 4.

XXI. 4.

13. Ohne die Gattinnen opfert er Spenden in die beiden anderen Feuer,

1. und zwar in den Dakṣiṇāgni mit dem Verse: „Zieh weg, o Tod, und nimm dir einen andern Weg, der dein eigner ist und der getrennt ist von dem Weg der Götter. Zu dir, der du Augen und Ohren hast, rede ich: schade nicht unserer Nachkommenschaft, noch auch unsern Männern" [1].

[1] TBr. l. c. 5.

2. In den Āhavanīya mit dem Verse: „Hier sind wir zum schönsten Aufenthaltsorte angelangt, der reich an Kühen, an Schätzen, an Rossen ist; wie das Blatt vom Baume fällt, so soll Wohlfahrt uns zufallen. Es soll uns der Herr der Śacī begleiten, svāhā" [1].

[1] TBr. l. c.

3. Zwölf Tage dauert die Dīkṣā [1].

[1] Vgl. TS. VII. 2. 10. 3.

4. Sie senden keine Leute auf Erwerb aus [1] bei einer als Sattra begangenen zwölftägigen Feier.

[1] Vgl. X. 18. 5.

5. Nachdem er die Eingangsiṣṭi verrichtet hat [1], den Soma gekauft [2] und eingewickelt hat [3], legt er soviel Soma hin wie für die zwölftägige Kelterung hinreichend ist.

[1] Vgl. X. 25. 1 fgg. [2] Vgl. X. 27. 10. [3] Vgl. X. 24. 14.

6. Die Kuh, für welche der Soma gekauft wird, ist wie bei der Ṣoḍaśinfeier [1].

[1] Vgl. X. 22. 6.

7. Während der Upasadtage sagt er bei der zwölftägigen Somafeier die Sambhāraformeln her [1].

[1] Vgl. Bem. 2 zu X. 3. 5, 6.

8. Nach einigen lässt er den Opferveranstalter diese Formeln hersagen.

9. Es gibt hierbei zwölf Upasadtage [1].

[1] Vgl. TS. VII. 2. 10. 3.

10. Jedesmal bringt er während der Upasadtage die Spende dar mit je einem der drei Upasadsprüche [1].

[1] Die ersten vier Tage mit der XI. 3. 12, die folgenden drei mit der XI. 4. 5a, die letzten vier Tage mit der l. c. 5b erwähnten Formel.

11. Den Upasads gemäss verrichtet er die Schichtung des Hochaltars[1].

[1] Vgl. XVI. 35. 8.

12, 13. Der Aufbau jeder Schicht erstreckt sich auf zwei Upasadtage, die letzte (fünfte) Schicht auf vier Tage[1].

[1] Vgl. XVI. 35. 9.

14. Das Geniessen der Fastenmilch an den Upasadtagen findet so statt, dass man die ersten drei Tage die Milch aus vier, die dann folgenden drei Tage die aus drei, die dann folgenden drei Tage die aus zwei, die letzten drei Tage die aus einer Zitze gemolkene Milch geniesst.

15. Wer unter ihnen die Fastenmilch aufzufüllen (d. h. zu mehren) wünscht, der giesse sich einen Sruva voll saurer Milch hinzu, giesse dann aber nicht mehr zu[1].

[1] Aus einem Brāhmaṇa? Ich finde Ähnliches nur bei Hir.: *bhūyo vratam icchan dadhna ekasruvam abhyunnayeta* (vgl. TĀ. II. 8 am Ende).

16. Das Sadas hat einundzwanzig Dächer[1].

[1] Vgl. XI. 10. 3.

17. Die Pressungsbretter sind aneinander befestigt[1].

[1] Vgl. XI. 13. 2.

18. Der Ritus des Upavasathatages ist der normale.

XXI. 5.

1, 2. Am folgenden Tage beginnt ein Jyotiṣṭoma, und zwar eine dem Agni vaiśvānara geweihte[1] einleitende übernächtige Somafeier[2].

[1] Beruht auf Jaim. br. III. 8: *daśāhena vai prajāpatiḥ prajā asṛjata; tā asya sṛṣṭā viṣūcīr viparaupyanta; sa etau vaiśvānarāv atirātrāv apaśyat* (vgl. unten, XXI. 13. 1) . . . *yad viśvaṃ bhūtam avārayata, tad vaiśvānarayor vaiśvānaratvam.* [2] Garbe's Sūtra 1 und 2 bilden einen Satz.

3. Alles geht vor sich wie im normalen Paradigma bis zum Herabnehmen (des Soma aus dem Karren auf die Presssteine)[1].

[1] Also bis XII. 3. 13.

4, 5. So viel Soma wie er für einen Tag hinreichend erachtet, wickelt er in ein anderes Kleid und legt, nachdem er den Rest wieder in das ursprüngliche Kleid eingewickelt hat, diesen (zur Kelterung für diesen Tag bestimmten Soma) auf die Presssteine hin[1].

[1] Nach dem Ritual von XII. 3. 13. Garbe's Sūtra 4 und 5 bilden einen Satz.

6. a. Dies geschieht Tag für Tag.

6. b. Durchlaufender Ritus [1] sind die Anschirrung und Losschirrung des Agni [2].

[1] D. h. diese Handlungen sind nur einmal zu verrichten (?). [2] Vgl. XVII. 23. 1 und 10. — Garbe's Sūtra 6 enthält zwei Sätze.

7. Am ersten Tage findet die Anschirrung, am letzten die Losschirrung statt.

8. Nach der Überlieferung einiger findet die Anschirrung und die Losschirrung Tag für Tag statt [1].

[1] So wollen es die Vājasaneyins (ŚBr. IX. 4. 4. 15).

9. Zum Zeitpunkt der Schenkung der Dakṣiṇās [1] schenkt er (nl. der Opferveranstalter, der Gṛhapati), wenn die zwölftägige Feier als Ahīna verrichtet wird, Tag für Tag zwölfhundert (Kühe).

[1] Vgl. XIII. 5. 1.

10. Wenn sie aber als Sattra begangen wird, so gehen die Opferer, nachdem sie die beiden Dakṣiṇāspenden [1] dargebracht haben, in nördlicher Richtung, auf dem Pfade der Dakṣiṇās [2], hinüber, ihre Antilopenfelle schüttelnd [3], indem sie die Formel flüstern: „Hier bringe ich mich selbst als Dakṣiṇā, um schönen Ruhm, um den Himmelsraum zu erwerben" [4].

[1] Vgl. XIII. 5. 7. [2] Vgl. XIII. 6. 8. [3] Vgl. XIII. 5. 11. [4] Nach Kauṣ. br. XV. 1; Mān. śrs. und Hir. stehen dem Kauṣ. br. etwas näher *(amṛtatvāya)*.

11. Dies geschieht Tag für Tag.

12. Am letzten Tagen lösen sie ihren Bund [1].

[1] Vgl. XIII. 18. 2.

13. und werfen ihre Antilopenhörner fort [1].

[1] Vgl. XIII. 7. 16.

14. Jedesmal schöpft er am vorhergehenden Tage das übernächtige Wasser [1] für den nächtsfolgenden Tag zur Zeit [2] des Yajñāyajñiyastoma [3].

[1] Vgl. C. H. § 125. [2] Nach Mān. śrs. „vor". [3] Vgl. C. H. § 241.

15. Während noch die übernächtige Feier im Gange ist, erteilt er (nl. der Adhvaryu) die verschiedenen Anweisungen inbezug auf die Milcharten [1] des folgenden Tages.

[1] Vgl. XI. 21. 8.

XXI. 6.

16, 1. Wenn er den Maitrāvaruṇa sagen hört [1]: „Sage dem Indra und Agni, den Allgöttern, den somaartigen somatrinkenden Brahmanen die auf Morgen fallende Kelterung, den Soma, an. Subrahmaṇya, rufe die Subrahmaṇyā heran", so tritt der Āgnīdhra in das Āgnīdhrazelt hinein,

und erlässt die Aufforderung: „Ich sage dem Indra und Agni, den Allgöttern, den somaartigen somatrinkenden Brahmanen die auf morgen fallende Kelterung, den Soma, an. Subrahmaṇya, rufe die Subrahmaṇyā heran".

[1] Die Handlung findet nach Tālav. unmittelbar nach der Darbringung des Hariyojanaschoppens (C. H. § 248) statt. — Dass der Maitrāvaruṇa diese Aufforderung sagt, finde ich nur noch in Hir. und Mān. Dass der Āgnīdhra diesen Sampraiṣa redet, wird nur in Śāṅkh. (und Hir.) angetroffen. Nirgends lautet er ganz so wie in Āp. (Hir. hat noch: *brahman vācaṃ yaccha*, wie Mān., Śāṅkh. und Āśv.).

2. Nach Āśmarathya sage er: „... die auf morgen fallende Kelterung", nach Ālekhana: „... die auf heute fallende Kelterung".

3. Nachher (d. h. an den folgenden Tagen) sage er nur: „... die auf morgen fallende Kelterung" [1].

[1] Ähnliches beim Anrufen der Subrahmaṇyā, Lāṭy. I. 3. 1—2, 4. 13, 15.

4. Der Tag schliesst mit dem Patnīsaṃyājaopfer [1] ab.

[1] C. H. § 252. Das Schlussbad fällt also aus; dies findet nur am letzten Tage statt; vgl. Bem. zu XX. 10. 3.

5. Wenn der Tag zu Ende geführt ist, lässt der Brahman die Stimme frei [1].

[1] Vgl. Bem. zu Sutra 1.

6. Man bringt den Gattinnen das Wasser [1].

[1] Das Pannejanawasser (C. H. § 115. k), das im Verlauf jedes Tages von den Gattinnen ausgegossen wird (C. H. § 241. d). Nach dem Komm. zu Hir. aber ist das Wasser *pānārtham*.

7. Man geht (in den Wald) um Brennholz herbeizuholen [1].

[1] Vgl. ŚBr. IV. 6. 9. 7 am Ende.

8. Nach der Rückkehr legt man es in das Āhavanīyafeuer.

9. So verfährt man Tag für Tag.

10. Darauf unternimmt man einen Agniṣṭoma mit neunversigen Stotras, dessen erstes Pṛṣṭhastotra auf dem Rathantara gesungen wird [1].

[1] Das stimmt alles mit den Angaben des Pañc. br. überein. Für die dabei zu singenden Sāmans vgl. Ārṣeyakalpa, Anhang 4. a; die Rezitationen der Hotrakas (Āśv. VII. 2. 4, 8, Śāṅkh. XII) sind: *ā no mitrāvaruṇā, ā yāhi suṣumā, indrāgnī āgatam ; kayā naś citraḥ, taṃ vo dasmam, tarobhir vaḥ.*

11. Durch das Geräusch eines Streitwagens treibt er das Stotra für Mahendra herbei [1].

[1] Beruht auf Pañc. br. VII. 8. 9 (vgl. Lāṭy. III. 5. 1) und Jaim. br. I. 142 (Jaim. br. in Auswahl n⁰. 37), III. 118: *tasmād rathantarasya stotre rathaghoṣaṃ kurvanti.* — Das Mahendrastotra ist das 1. Pṛṣṭhastotra.

12. Das Geräusch ersetzt den Spruch [1].

[1] Nl. den XII. 17. 9 mitgeteilten.

13. Am folgenden Tage unternimmt man eine Ukthyafeier mit fünfzehnversigen Stotras, dessen erstes Pṛṣṭhastotra auf dem Bṛhatsāman gesungen wird [1].

[1] Vgl. Ārṣeyakalpa, Anhang 4. b. — Die Rezitationen der Hotrakas umfassen: *mitraṃ vayam, indram id gāthinaḥ, indre agnā namaḥ; abhi pra vaḥ, tvām id ā hyo naraḥ; pra vo vājāḥ, eṣā hy asi vīrayuḥ, indraṃ viśvā avīvṛdhan.*

14. Mit Paukengeräusch treibt er das Stotra des Mahendra herbei [1].

[1] Vgl. Pañc. br. VII. 8. 10 (Lāṭy. III. 5. 2), Jaim. br. l. c. und III. 118: *tat parjanyasya ghoṣo 'nvasṛjyata, tasmād bṛhata stotre dundubhīn udvādayanti.*

15. Wenn (zufälligerweise) sich in diesem Augenblick der Donner hören lässt, so soll dieses Geräusch die Formel ersetzen [1].

[1] Weil ja eigentlich (vgl. die unter Sūtra 14 zitierten Stellen) das Paukengeräusch das des Donners ersetzt.

16. Am folgenden Tage unternimmt man eine Ukthyafeier mit siebzehnversigen Stotras, dessen erstes Pṛṣṭhastotra auf dem Vairūpasāman gesungen wird [1].

[1] Vgl. Ārṣeyakalpa, Anhang 4. c. Die Rezitationen der Hotrakas sind: *mitraṃ huve, indreṇa saṃ hi, iyam vām asya; vayaṃ gha tvā, taraṇir it, pra mandiṣṭhāya, taṃ te madaṃ, śrudhī havaṃ tiraścyā.*

17. Statt mit den zwei Gräsern [1] treibt er das Stotra für Mahendra mit dem Winde herbei [2].

[1] Vgl. XII. 17. 9. [2] Dies wird im Folgenden erläutert. — Die Vorschrift nach Pañc. br. VII. 8. 10[b] (Lāṭy. III. 5. 3), Jaim. br. l. c. und III. 118: *vairūpaṃ tṛtīye 'hann asṛjyata, tad grāmaghoṣo 'nvasṛjyata; tasmād vairūpasya stotre grāmaghoṣaṃ kurvanti.*

18, 19. Ist das Stotra herbeigetrieben, aber noch nicht dessen Prastāvateil abgesungen, dann befächelt sich der Udgātṛ mit dem Winde (seines Gewandes).

XXI. 7.

1. Am folgenden Tage unternimmt man einen einundzwanzigversigen Ṣoḍaśin, dessen erstes Pṛṣṭhastotra auf dem Vairājasāman gesungen wird [1].

[1] Vgl. Ārṣeyakalpa, Anhang 4. d. Reziationen der Hotrakas: *ayaṃ vāṃ mitrāvaruṇā, indro dadhīcaḥ, tā huve yayor idam; viśvāḥ pṛtanāḥ, yo rājā; agniṃ vo vṛdhantam, vayam u tvām, imam indra sutaṃ piba.*

2. Dieser Tag ist mit Nyūṅkha zu machen [1].

[1] Vgl. Ait. br. V. 3. 4. — Die Hotṛpriester müssen bei ihrer Rezitation nach den von Āśv. VII. 11, Śāṅkh. X. 5 gegebenen Vorschriften die Vokale durch den o-laut ersetzen. Hir.: *haviṣkṛtāśrutapratyāśruteṣu pratigare nyūṅkhayati.* Das Nyūṅkhamachen bezieht sich hier also auf den Adhvaryu.

3. Statt mit den zwei Darbhagräsern treibt er das Stotra für Mahendra mit dem Feuerbohrer herbei [1].

[1] Vgl. Sūtra 4 und 5. Die Vorschrift beruht auf Pañc. br. VII. 8. 11 (vgl. Lāṭy. III. 5. 5—10), Jaim. br. l. c. und III. 118: *tad agner ghoṣo 'nvasṛjyata; tasmād vairājasya stotre 'gniṃ manthanti.*

4, 5. Ist das Stotra herbeigetrieben, aber dessen Prastāva noch nicht gehalten, dann bedeckt er den rechten Schenkel des Udgātṛ mit Avakāpflanzen (Blyxa octandra, eine Wasserpflanze); und er (nl. der Udgātṛ) bohrt über seinem Schenkel Feuer mit dem Feuerbohrer [1].

[1] Vgl. Pañc. br. XII. 10. 12 und Jaim. br. III. 70: *agniṃ manthanti . . . hiṃkṛtyāprastutya manthanti . . . udgātur ūrau manthanti, prastotṛpratihartārau dhārayataḥ . . .; dakṣiṇa ūrau manthanti . . .; śakale 'dhi manthanti . . .; avakāsv adhi manthanti.*

6. Wenn das Feuer hervorgetreten ist, macht der Udgātṛ den Himlaut über demselben und überreicht es dem Prastotṛ, dieser überreicht es dem Adhvaryu [1].

[1] Beruht hauptsächlich auf Pañc. br. l. c.

7. Nachdem der Adhvaryu dieses Feuer nördlich um die Dhiṣṇiyaherde herum getragen hat, wirft er es in den Āhavanīya und opfert mit dem Virājverse: „Entzündet, o Agni . . . (u.s.w. wie V. 17. 5) . . . die Nahrung" eine Schmalzspende darüber [1].

[1] Erweitert aus Pañc. br. XII. 10. 16, 19.

8. Am folgenden Tage unternimmt man eine siebenundzwanzigversige Ukthyafeier, deren erstes Pṛṣṭhastotra auf den Śakvarīversen (d. h. den Mahānāmnīs) gesungen wird [1].

[1] Vgl. Ārṣeyakalpa, Anhang 4. c. — Rezitationen der Hotrakas: *purūruṇā cit, uttiṣṭhann ojasā saha, indrāgnī yuvam ime; indro madāya, svādor itthā; ā te agna idhīmahi, indrāya sāma gāyata, asāvi soma indra te.*

9. Statt mit den zwei Darbhagräsern treibt er das Stotra für Mahendra mit Wasser herbei, in welches man Avakāpflanzen hineingelegt hat [1].

[1] Beruht auf Pañc. br. VII. 8. 12 (Lāṭy. III. 5. 13 fgg.), Jaim. br. Auswahl § 184 und III. 178: *tad apāṃ ghoṣo 'nvasṛjyata; tasmāc chākvarasya stotre 'pa upanidhāya stuvanti.*

10, 11. Ist das Stotra herbeigetrieben, aber dessen Prastāva noch nicht ganz abgehalten, dann gehen (d. h. führt man) [1] drei Kühe mit einem Stiere vor dem Sadas und hinter dem Āgnīdhrazelt in nördlicher Richtung den Pfad der Dakṣiṇās [2] entlang [3].

[1] Hat man vielleicht *atinayanti* statt *atiyanti* zu lesen? [2] Vgl. XIII. 6. 8. [3] Diese Vorschrift (nur noch in Hir.) ist aus älteren Quellen nicht zu belegen. Die Absicht ist nicht einleuchtend.

12. Am folgenden Tage unternimmt man eine dreiunddreissigversige Ukthyafeier, deren erstes Pṛṣṭhastotra auf den Revatīversen gesungen wird [1].

[1] Vgl. Ārṣeyakalpa, Anhang 4. f (Pañc. br. XIII. 10. 4). Rezitationen der Hotrakas: *prati vāṃ sura udite, bhinddhi viśvāḥ, yajñasya hi sthaḥ; surūpakṛtnum, ubhe yad indra; agne tvaṃ naḥ, imā nu kam, pra va indrāya.*

13. Dieser Tag ist mit Nyūnkha verbunden [1].

[1] Vgl. Bem. zu XXI. 7. 2.

14. Der Adhvaryu sagt von selbst den Opfervers zu der Jahreszeitspende, ebenso der Gṛhapati [1].

[1] Im Gegensatz zum normalen Ritus (vgl. XII. 27. 6, 7, C.H. pag. 228), nach welchem der Adhvaryu und der Gṛhapati den Hotṛ auffordern die Yājyā zu sagen. — Die Vorschrift beruht auf Ait. br. V. 9. 2.

15. Sobald (nämlich) der Adhvaryu die Worte vernimmt: „Ihr beiden Adhvaryus, saget den Opfervers her", „du Gṛhapati, sage den Opfervers her", begibt sich der Adhvaryu in das Havirdhānazelt hinein und sagt als Yājyā entweder den durch den Praiṣa eingeleiteten Vers oder den durch den Vers eingeleiteten Praiṣa her:

16. (der Vers lautet:) „Ihr beiden Aśvins, trinket den gekelterten Saft, ihr, deren Feuer entfacht ist, ihr, die ihr lichte Herrschaft besitzet, zur richtigen Zeit (*ṛtunā*) das Opfer heranführend". (Der Praiṣa lautet): „Trinket beide zur richtigen Zeit *(ṛtunā)* den Soma, vauṣaṭ!" [1]. So, wenn die zwölftägige Feier nicht mit verschobenen Metren begangen wird [2].

[1] Der Vers ist, mit einer geringen Abweichung (*sutam* statt *madam*) von ṚS. I. 15. 11: TBr. II. 7. 12. 1. Hir. hat wie ṚS. — Zu Sūtra 15 und 16 vgl. XII. 27. 6 und C. H. § 228. Wie es der Gṛhapati machen soll, wird nicht angegeben, da sich dies von selbst ergibt (vgl. Baudh. XVI. 5 : 251. 1). [2] Vgl. XXI. 14. 5.

17, a. Wenn aber die Feier mit verschobenen Metren verrichtet wird, (dann ist der Vers): „Schirrt euch an den hergewendeten, schnellen, männerfahrenden Wagen: hier ist euer Platz zum Anspannen. Vermischet die Opfergaben mit Süssem, denn ihr sollt hierher kommen und den Soma trinken, ihr rasche Rosse besitzenden (Aśvins)" [1] (und der Praiṣa): „Trinket beide zur richtigen Zeit den Soma, vauṣaṭ!"

[1] ṚS. II. 37. 5, auch von Baudh., Mān., Hir. und Kāty. zu diesem Zweck vorgeschrieben. — Garbe's Satztrennung ist irrig.

XXI. 8.

17. b, 1, 2. Hat man vom Ritual dieses Tages die Handlung mit dem Marutvatīyaschoppen zu ende geführt, aber noch nicht den Schoppen für Mahendra geschöpft, dann spannt der Pratiprasthātṛ nördlich von der Āgnīdhrahütte eine Schnur in nördlicher Richtung aus, und bindet daran die Kälber an.

3. Südlich von der Mārjālīyahütte hält man die Mutterkühe dieser Kälber eingesperrt.

4. Statt mit den Darbhagräsern treibt er das Stotra für Mahendra mit Wasser herbei, in welches Dūrvāgras hineingelegt ist [1].

[1] So auch Hir., vgl. Lāṭy. III. 6. 7.

5, 6. Ist das Stotra herbeigetrieben, aber der Prastāva noch nicht ganz abgehalten, dann lässt man die Kälber mit den Mutterkühen zusammen, so dass sie einander zublöken [1].

[1] Das in Sūtra 1—6 Gesagte ist aus den Brāhmaṇas des Sāmaveda erweitert (Pañc. br. VII. 8. 13, vgl. Lāṭy. III. 6. 1, Jaim. br. in Auswahl § 187 und III. 118; *tasmād raivatasya stotre paśughoṣaṃ kurvanti; vatsān mātṛbhiḥ saṃvāśayanti).*

7. Diese Kühe führt man vor dem Sadas und hinter der Āgnīdhrahütte in nördlicher Richtung auf dem Pfade der Dakṣiṇās vorüber [1].

[1] Vgl. XXI. 7. 11 und Lāṭy. III. 6. 2. — Meine W. Z. K. M. XXII. S. 70 über *vitsayanti* gemachte Bemerkung halte ich, da auch die Kāṇvarezension des ŚBr. mehrere von *vich* hergeleiteten Formen aufweist, nicht mehr aufrecht. — Der Komm. zu Hir. erklärt *ativitsanti: vedim atikramya vitsanti utsṛjanti.*

8. Damit ist die Darstellung der sechstägigen Periode, welche den Namen Pṛṣṭhya [1] trägt, abgeschlossen.

[1] D. h. wohl: „deren erstes Pṛṣṭhastotra Tag für Tag auf den heiligsten und meist angesehenen Sāmans gesungen wird".

9. Nach deren Beendigung geniessen sie Schmalz oder Honig [1].

[1] Nach Pañc. br. XIII. 12. 15.

10. „Wie man den Schulterteil eines (Zugochsen), der (eine Last) gefahren hat, beschmiert, so ist dies", so wird in der heiligen Überlieferung gelehrt [1].

[1] Nl. Pañc. br. l. c. Die Beteiligten kräftigen sich dadurch gewissermassen für die Opfer der letzten Tage.

11. Dann unternimmt man die drei Chandomatage [1] hintereinander, als vierundzwanzig-, vierundvierzig-, achtundvierzigversige Ukthyafeiern.

[1] So heissen der 7., 8. und 9. Tag des Daśarātra (im Dvādaśāha sind es, da hier der Eingangstag vorangeht, der 8., 9. und 10.). — Vgl. Ārṣeyakalpa, Anhang 4g, 4h, 4i.

12. Die erste hat das Rathantara, die zweite das Rathantara und Bṛhat, die dritte das Bṛhat (als erstes Pṛṣṭhastotra) [1].

[1] Anders die Kauthumas: bṛhat, rathantara, bṛhat.

XXI. 9.

1. Dann unternimmt man den (Ritus des) zehnten Tag(es), an welchem keine Berichtigung (oder Zurechtweisung) stattfinden darf. Der Tag ist eine vierundzwanzigversige Agniṣṭomafeier, deren erstes Pṛṣṭhastotra auf dem Rāthantara gesungen wird.

2. An diesem Tage weist keiner von den Beteiligten einen anderen Mitbeteiligten zurecht, wenn er (in bezug auf eine Handlung, auf die Verwendung eines Verses, eines Gesanges oder einer Opferformel) einen Verstoss begangen hat.

3. Die Zuschauer, welche sich draussen (d. h. ausserhalb des Sadas) befinden, die sollen die Berichtigung anbringen.

4. Wenn es hier keinen gibt (der dies zu tun vermag oder geneigt ist), so soll Berichtigung innerhalb des Sadas stattfinden.

5. Wenn es hier keinen gibt, so soll die Berichtigung vom Gṛhapati gemacht werden.

6. „Es muss aber die Berichtigung stattfinden", so heisst es schliesslich in der heiligen Überlieferung [1].

[1] Die Sūtras 2—6 stammen alle aus TS. VII. 3. 1 (in Āp. sollten Sūtra 2 und 3 lauten: °*pahatāya vyāha* | 2 | *te ye bāhyā* u. s. w.), wo an erster Stelle das Verbot der Berichtigung gemacht wird, später aber dieses Verbot gemildert und unter gewissen Bedingungen die Berichtigung zugelassen wird. Ähnliche Vorschriften (Pañc. br. IV. 8. 8 *(yad vyāhur ati tad recayanti)*, XV. 7. 3—4, Jaim. br. III. 302, Kauṣ. br. XXVII. 1, Āśv. VIII. 12. 10—14, Śāṅkh. X. 12. 5, Baudh. XVI. 6. An diesem Tage soll, nach Pañc. br. XV. 7. 3, keine Berichtigung eines Fehlers stattfinden, weil man diesen Tag dem Prajāpati als Nahrung zurüstet, und es nicht passend wäre, dabei einen Tadel verlauten zu lassen.

7. „Vermittelst eines Anuṣṭubhverses sagt er (den begangenen Fehler) an", so wird in der heiligen Überlieferung gelehrt [1].

[1] Die Brāhmaṇaquelle ist unbekannt. Die Erläuterung hierzu gibt das nächstfolgende Sūtra.

8, 9. a. Nachdem er einen Anuṣṭubhvers gesagt hat [1], sage er (nl. derjenige, der die Berichtigung macht) denjenigen Teil (des Verses, des Gesanges oder der Formel) her, gegen welchen jener (der andere) verstossen hatte.

[1] D. h. er kündige den Verstoss in einer von ihm selbst gedichteten Anuṣṭubh an. Talāv. gibt dafür z. B. an: *idaṃ tvayā vināśitam*: „das da hast du verdorben". Dieser zehnte Tag ist nl. ein Anuṣṭubhtag, vgl. Pañc. br. XV. 7. 1. Ich meine, dass der erste Teil von Garbe's Sūtra 9 noch mit Sūtra 8 zusammen gehört.

9. b. Oder er mache den (betreffenden Passus) zu einem Anuṣṭubhverse [1].

[1] Ich lese: *anuṣṭubhaṃ vā tat* statt *anuṣṭubhā vā etat*, vgl. Hir.: *api vā tenaiva sahānuṣṭubhaṃ saṃpādayet* und Pañc. br. XV. 7. 5, welche Stelle wohl die Quelle unserer Vorschrift ist. Dies geschieht, nach Lāṭy. III. 7. 6—7 und Drāhy. IX. 3. 19—21, indem er, wenn der Vers länger als eine Anuṣṭubh ist, soviele Silben fortlässt, bis er zur Anuṣṭubh wird, oder, wenn er kürzer ist, die benötigte Silbenanzahl hinzufügt.

10. An diesem Tage bringt man zweierlei Scheite herbei: die ständigen [1] und solche von Udumbaraholz.

[1] Vgl. XXI. 6. 7. Diese Handlung scheint also den Abschluss des eigentlichen Sutyatages zu bezeichnen, vgl. Baudh. XVI. 7, Anf.

11. Die ständigen legt man in das Āhavanīyafeuer [1].

[1] Vgl. XXI. 6. 8.

12. Die Udumbarascheite legt man nördlich vom Āhavanīyafeuer in dessen Nähe nieder [1].

[1] Behufs der Handlung von XXI. 12. 10. Die Quelle dieser Vorschrift dürfte ŚBr. IV. 6. 9. 25 sein.

13, 14. a. Jetzt bringt er (nl. der Adhvaryu), während die anderen ihn von hinten angefasst halten, im Gārhapatyafeuer zwei Schmalzspenden dar mit dem folgenden Verse und der folgenden Formel: „Jene (Gewässer), welche bei der Sonne sind, oder mit welchen die Sonne zusammen ist, die sollen unser Opfer fördern. Hier ist Lust, hier Ergötzung, hier Ruhe; hier ergötzet euch, hier ist Ergötzung für euch; svāhā! (1). Zur Mutterkuh ... (u. s. w. wie XIII. 19. 5) ... Kraft und Nahrung in uns; svāhā! (2)" [1]).

[1] Garbe's Sūtraeinteilung ist irrig, wie u. a. aus Hir. hervorgeht. Das Ganze ist Erweiterung von ŚBr. IV. 6. 9. 8—9, vgl. Ait. br. V. 22. 10, 15.

14. b, 15. Dann begeben sie sich zum Āhavanīya hin und warten diesem Feuer mit dem in Aticchandasmetrum abgefassten Verse auf [1]: „Dieser hier ist tausend Menschen gleichstehend zum Anblicken, er ist der Gedanke der Weisen, das Licht, der Behälter. Der Falbe (d. h. die Sonne) hat die Morgenröten sämtlich aufgeweckt, die fleckenlosen, zusammenwohnenden, einmütigen, mit Samen versehenen, im Stalle der Kuh" [2].

[1] Die ganze Vorschrift entstammt dem Pañc. br. IV. 9. 1. [2] Der verdorbene (beinahe ganz so auch in Hir. lautende) und daher unübersetzbare Vers steht dem Sāmaveda (Saṃh. I. 458) näher als AV. (VII. 22. 1—2).

XXI. 10.

1. Dann gehen alle hin um den für Prajāpati bestimmten „Gedankenschoppen" [1] darzubringen.

[1] S. unten, Sūtra 2. Ich finde diesen Graha in keinem Brāhmaṇa ausdrücklich erwähnt, aber, wo es, wie hier, ein Śastra und Stotra gibt, da wird auch ein Graha vorausgesetzt.

2. Wenn sie (in das Sadas) gegangen sind, schöpft der Adhvaryu im Havirdhānazelte diesen Schoppen vermittelst des Gefässes des „stillen Schoppens" [1] mit der Formel: „Mit dieser Erde als Gefäss, deren Saft der Ozean ist, schöpfe ich dich dem Prajāpati genehm" [2].

[1] Vgl. XII. 1. 7. [2] Ich lese *samudrarasayā* statt *samudraṃrasayā*. Die Formel nur bei Āp.

3. Nach der Ansicht einiger[1] soll er den Schoppen aus der freien Luft (*ākāśa*) schöpfen, nach anderen soll er von dem zur dritten Kelterung verwendeten Soma soviel aufbewahren, wie er für die Darbringung eines Schoppens und für das Einfüllen einer Becherreihe hinreichend erachtet.

[1] Es könnten die Mānavas gemeint sein, in deren Sūtra jedoch der Wortlaut ein anderer ist: *mānasaṃ grahaṃ gṛhṇātīmāṃ pātrāṃ kṛtvā vāyuṃ somam*, vgl. Hir.: *manograhaṃ gṛhṇāti yathārūpam ākāśāt tārtīyasavanikād vā somāt.*

4. Das Hersagen der Formel zum Herbeitreiben des Stotra, das Absingen des Prastāva, des Udgītha, und des Pratihāra, das alles findet nur im Geiste statt[1].

[1] Die Vorschrift beruht auf TS. VII. 3. 1. 4 und TBr. II. 2. 6. 2.: Prajāpati ist der Geist (*manas*): zur Erreichung des Prajāpati; vgl. auch Pañc. br. IV. 9. 8—9, Ait. br. V. 23. 4.

5. Im Geiste macht er bei den an die Schlangenkönigin gerichteten Versen[1] (die vom Hotṛ erst rezitiert und dann von den Sängern gesungen werden) den Respons, und zwar sechsmal, wenn der Hotṛ die Rezitation in Halbstrophen, neunmal, wenn er sie in Viertelversen macht[2].

[1] TS. I. 5. 3. b—d (hier drei! vgl. Bem. zu V. 12. 1[b]). [2] Die Verse sind ja in Gāyatrīmetrum. — Die Vorschrift beruht in der Hauptsache auf TS. VII. 3. 1. 3.

6. Unmittelbar nach der Rezitation dieser Verse[1] sagt der Hotṛ die Vierhotṛformeln[2] laut her[3].

[1] Vgl. Baudh. XVI. 7: 254. 11. [2] TĀ. III. 2, aber, wie aus dem Plural hervorgeht, sind auch die anderen Hotṛformeln gemeint. [3] Beruht auf TBr. II. 2. 6. 3 u.s.w.

7. Der Respons zur Zehnhotṛformel lautet „*Om*"; zur Vierhotṛformel: „Ja"; zur Fünfhotṛformel: „*Om*"; zur Sechshotṛformel: „Ja"; zur Siebenhotṛformel: „Es ist uns gelungen, o Hotṛ"[1].

[1] Die Pratigaras zum Teil nach Ait. br.

8. Im Geiste sind der Anruf und der Gegenruf[1], der Einladungsvers, der Vaṣaṭ- und der zweite Vaṣaṭruf zu machen[2].

[1] Vgl. II. 15. 4—5. [2] Zu der Spende von dem Schoppen.

9. Im Geiste bringt er die Spende von dem Schoppen dar und den Rest in das Sadas, zum Geniessen.

10. Die gegenseitige Einladung besteht darin, dass man einander bloss anblickt[1].

[1] Dieser Satz nur noch in Hir., im Mān. śrs. lautet sie *samīkṣaṇam upahavaḥ*.

11. Im Geiste geniessen sie den Rest des Schoppens.

12. „Sie halten einen Dialog über (die Art des) Brahman", heisst es in der heiligen Überlieferung[1].

[1] Nämlich Pañc. br. IV. 9. 12 (wo aber *brahmodyam* statt *brahmavādyam*), vgl. Ait. br. V. 25. 22, Kauṣ. br. XXVII. 4.

13. Nach e i n e r Auffassung wird dies so gemacht, dass man sich auf verschiedenen Sitzen (im Sadas) niederlassen und dann eine Unterredung[1] führen soll, nach einer a n d e r e n Auffassung sollen die vier Hauptpriester sich um den Gṛhapati hinsetzen und (die folgenden) Fragen an ihn richten.

[1] Nach Tālavṛndanivāsin wird z.B. eine Erörterung über die Entstehung des Weltalls gehalten (*idaṃ vā agre naiva kiñcanāsīt*). Die alten Liturgiker waren schon uneinig über die Art des Brahmodya, von Lāṭy. III. 8. 7—9 (Drāhy. IX. 4. 13—15) werden drei verschiedene Ansichten angeführt. Hir. kennt nur die zweite Alternative des Āp. — Die jetzt folgende Unterredung aus TBr. II. 3. 5. 1—3, vgl. besonders Āśv. VIII. 13. 14.

14. Ihn fragt der Adhvaryu:

XXI. 11.

1. „Als die Zehnhotṛs eine Opfersitzung abhielten, durch wen als Gṛhapati kamen sie da zum Gedeihen, durch wen erschufen sie die Geschöpfe?"

2. Die Antwort lautet: „Durch Prajāpati fürwahr als Gṛhapati kamen sie zum Gedeihen, durch ihn erschufen sie die Geschöpfe".

3. Der Brahman fragt: „Als die Vierhotṛs eine Opfersitzung abhielten, durch wen als Gṛhapati kamen sie da zum Gedeihen, durch wen erschufen sie die Kräuter?"

4. Die Antwort lautet: „Durch Soma fürwahr als Gṛhapati kamen sie zum Gedeihen, durch ihn erschufen sie die Kräuter".

5. Der Hotṛ fragt: „Als die Fünfhotṛs eine Opfersitzung abhielten, durch wen als Gṛhapati kamen sie da zum Gedeihen, durch wen stiessen sie die Asuras aus diesen Räumen, durch wen erbeuteten sie deren Kühe?"

6. Die Antwort lautet: „Durch Agni fürwahr als Gṛhapati kamen sie zum Gedeihen, durch ihn stiessen sie die Asuras aus diesen Räumen fort, durch ihn erbeuteten sie deren Kühe".

7. Die Hotrakas fragen: „Als die Sechshotṛs eine Opfersitzung abhielten, durch wen als Gṛhapati kamen sie da zum Gedeihen, durch wen ordneten sie die Jahreszeiten?"

8. Die Antwort lautet: „Durch Dhātṛ fürwahr als Gṛhapati kamen sie zum Gedeihen, durch ihn ordneten sie die Jahreszeiten".

9. Der Udgātṛ fragt: „Als die Siebenhotṛs eine Opfersitzung abhielten, durch wen als Gṛhapati kamen sie da zum Gedeihen, durch wen gelangten sie zum Himmel, durch wen stellten sie die Kontinuität zwischen diesen Räumen her?"

10. Die Antwort lautet: „Durch Aryaman fürwahr als Gṛhapati kamen sie zum Gedeihen, durch ihn gelangten sie zum Himmel, durch ihn stellten sie die Kontinuität zwischen diesen Räumen her".

11. Oder aber die Unterhaltung besteht bloss in dem stillschweigend dargebrachten Gedankenschoppen [1].

[1] Wen ich diesen Satz richtig übersetzt habe, so ist die Absicht, dass kein Brahmodya mehr zu halten ist, da es schon in dem Mānasagraha (XXI. 10. 1—11) impliziert ist. Der Satz nur bei Āp.

12. Oder sie besteht in den vom Hotṛ hergesagten Vierhotṛformeln [1].

[1] Dies ist auch die Ansicht des Gautama bei Lāṭy. III. 8. 8.

13. „Sie tadeln den Prajāpati", so wird in der heiligen Überlieferung gelehrt [1].

[1] Nämlich im Pañc. br. IV. 9. 14. Dazu ist Drāhy. IX. 4. 16—18 (nicht bei Lāṭy.) zu vergleichen: „Sie tadeln den Prajāpati, nach einigen, durch die Erwähnung seiner bösen Taten, die aber nicht in unserer Überlieferung angetroffen wird; oder aber es kann die Erwähnung dieser bösen Taten hier geschehen nach der Überlieferung der Adhvaryus oder der Bahvṛcas"; hier verweist der Komm. auf den von Āp. unter XXI. 12. 1 erwähnten Satz, der einer Śruti entstammt (nach Sāyaṇa zu Pañc. br. IV. 9. 14) und auf die Überlieferung der Bahvṛcas von dem Inzest des Prajāpati (Ait. br. III. 33. 1).

XXI. 12.

1. Die Tadelung des Prajāpati lautet: „Böse fürwahr ist dieser Prajāpati, welcher die Bremsen und die Hornissen erschuf, welcher die Diebe erschuf".

2. Oder aber sie sagen die Sprüche her, die einen Tadel des Prajāpati enthalten.

3. Als solche erkennt man die folgenden [1] an: „Als Prajāpati vormals die Wälder schuf und die Berge, und die Löcher im Boden, das war nicht gut. Was gut ist, sende d a s mir zu. — Dass die Morgenröte mit der Finsternis verbunden, dass am Tage der Sonnenschein so furchtbar stechend [2] ist, dass es zuviel Wasser, zuviel Hitze gibt, das ist ebenso deine Untat [3], Prajāpati! — Dass du die Diebe, Wölfe, Bremsen, Hornissen, Bösewichter (erschaffen hast) [4], auch das ist dein Werk, aber es war falsch von dir. Diese Satzung wird von mir nicht gebilligt. — Beteiligt euch an Prajāpati, am zehnten Tage, an der Einsicht der Weisen, an dem Stiere unter den Leuten. Der, hohes Lob und treffliche Habe erhaltend, lässt, gereinigt, das böse Geschick auf der Welt zurück" [5].

[1] Nur noch in Hir. vorhanden. [2] *tekṣniṣṭha* kommt auch TBr. I.

5. 3. 2 vor. [3] ? *tathā tapte prajāpateḥ*. Hir. hat *tathā tat te prajāpateḥ;* als ursprüngliche Lesart vermute ich: *tathā tat te prajāpate*, und das könnte auf den vorhergehenden Vers verweisen: *na tad bhadram*. [4] *aghāyavaḥ* ist entweder Nom. statt Akkus., oder es ist Impf. ohne Augment von *aghāyati*; die Bedeutung dieses Zeitwortes passt hier aber nicht recht. [5] Der Vers ist ziemlich dunkel, er bezieht sich wahrscheinlich auf denjenigen, der den zehnten Tag in richtiger Gesinnung begeht. Ich vermute (am Schlusse): *pūto vi pāpmānaṃ jahāti loke*. Hir. weicht ab: *vipapmā loke nidadhāti devayum*.

4. a. Dann erwählt er [1] (nl. jeder der Beteiligten) sich ein auszuerwählendes Stück (aus dem Besitze des Veranstalters des Opfers) mit den Worten: „Das und das soll uns zu eigen sein", wobei er statt: „das und das" die begehrte Sache angibt.

[1] Hir. (und vgl. Mān. śrs.: *varāṃś ca vṛṇate*) hat den Plural: *vṛṇate* und *kāmayante*, vgl. Lāṭy. III. 8. 10. Dass in Āp. der Singular richtig ist, geht aus dem Mantra in Sūtra 5 hervor. Die Quelle der Vorschrift ist Jaim. br. III. 306: *te yaṃ kāmaṃ kāmayeraṃs taṃ dhyāyeyuḥ, sa haitebhyaḥ kāmaḥ samṛdhyate*, oder Kauṣ. br. XXVII. 7, oder ŚBr. IV. 6. 9. 23.

4. b, 5. Ein Brahmane hat aber das Recht mehr als e i n e n Wunsch zu äussern [1]; (daher) verordnet die heilige Überlieferung (statt des Ausdrucks: „das und das soll uns zu eigen sein") die Formel: „Bhūḥ, bhuvaḥ, suvaḥ. Möchte ich durch Nachkommen reich an Nachkommen, durch Männer reich an Männern, durch Ansehen reich an Ansehen, durch Gedeihen reich an Gedeihen werden" [2].

[1] *anekakāma* nach ŚBr. IV. 6. 9. 23. [2] Erweitert aus der Kāṇvarezension der Vāj. Saṃh. Hir. ist etwas deutlicher als Āp.: *atha varaṃ vṛṇate 'do no 'stv iti yatkāmā bhavanti, api vā yad evaitad: bhūr bhuvaḥ* ... (etc. wie Āp.) ... *poṣair iti tena caiṣāṃ sarve kāmā avaruddhā bhavanti*. Zum Sūtra vgl. Kauṣ. br. l. c.

6, 7. a. Nachdem er die Vierhotṛformel laut hergesagt, die beiden Türen (des Sadas und der östlich orientierten Hütte [1]) verhüllt, und die Gattinnen (der Beteiligten) jede bei dem Dhiṣṇiya (ihres Gatten) hat Platz nehmen lassen, treibt er ihnen [2] (nl. den Beteiligten) die Stimme herbei [3] mit der Formel: „Hier ist Festigkeit, hier eignes Halten, hier Verweilen, hier Aufenthalt" [4].

[1] So Kauṣ. br. XXVII. 5 am Ende. [2] Ich lese mit Hir. *athaibhyo* statt *athābhyo*. [3] Die sie von nun ab bis zum Sonnenuntergang bezwingen sollen (d.h. sie sollen nicht laut reden), vgl. *vācam āpyāyayan*, ŚBr. IV. 6. 9. 21. [4] Dass die Formel zu Sūtra 6 gehört, beweist u. a. Jaim. br. (das die Quelle für Āp. gewesen sein mag): *vācam eva ... ātmasu yacchantīha dhṛtir iha svadhṛtir mayi ramo mayi ramatir iti*.

7. b. Den feigenhölzernen Pfeiler (im Sadas) mit den Armen umfassend, ihn mit dem Bauche berührend, stehen sie, die Stimme einhaltend [1].

[1] ŚBr. l. c.: „sie sitzen, den Pfeiler anfassend" (natürlich um den Saft, die Nahrung des Udumbara sich anzueignen); TBr. II. 2. 6. 4: *vācaṃ yacchanti*.

8, 9. a. Wenn die Sonne gerade über den Baumwipfeln steht, begeben sie sich in östlicher Richtung, einander von hinten angefasst haltend [1], (aus dem Sadas) hinaus, (indem sie den Vers flüstern): „Ihr beiden, Indra und Parvata, ihr Vorkämpfer, einen jeden der uns angreift, den schlaget, mit dem Donnerkeil den schlaget! Es soll dem in der Ferne Verborgenen gefallen das Versteck, das er zu erreichen suchte. Es soll, o Held, der Zerbrecher unserer Feinde von allen Seiten ringsum zerbrechen, von allen Seiten" [2].

[1] Vgl. ŚBr. IV. 6. 9. 22. [2] Die Verwendung dieses Verses in diesem Zusammenhang, nach ŚBr. l. c. 14.

9. b. Nachdem sie nördlich am Havirdhānazelte in östlicher Richtung vorübergegangen sind, indem sie mit der rechten Hand die Matten oder Rohrgeflechte [1] (dieses Zeltes) (etwas) lockern [2], sprechen sie laut [3] die fünf Worte: „Die Stimme! Die Stimme komme! Die Stimme komme heran! Die Stimme komme gänzlich! Zu mir komme die Stimme! [4] Bhūḥ, bhuvaḥ, suvaḥ!" [5].

[1] Vgl. XI. 8. 2. [2] Über *niṣevamāṇāḥ* bin ich unsicher. Hir. (die Münchener Hs.) hat *tiṣṭhamānā atyanti*, wofur *niṣyamāṇā atyanti* zu vermuten ist (d.i. *niḥṣyamāṇā*). Ist dies richtig, so könnte *niṣevamāṇā* für *niḥṣevamāṇā* stehen, und ein Denom. von *seva* (vgl. XVIII. 5. 3) sein. Tālav. umschreibt durch *avalambamānāḥ*. Sieg schlägt vor: „indem sie berühren (d. h. sich darauf stutzen)". [3] Wie ist dies zu begreifen, da noch immer das Vāgyamana gilt? [4] Die Formeln sind nur aus den Sūtras zu belegen; die Handlung hauptsächlich nach ŚBr., Ait. br. oder Kauṣ. br. [5] Nach ŚBr. IV. 6. 9. 24, Anfang.

10. Indem sie sich die Nacht als den Tag denken [1], geben sie in dem Augenblick, wo die Sonne über den Baumwipfeln steht [1] mit (d. h. zugleicherzeit mit) der Subrahmaṇyāformel die Stimme frei [2], und legen die Scheite von Udambaraholz auf das Feuer [3].

[1] Der Tag gehört dem Yajamāna, die Nacht seinem Nebenbuhler. Er denke sich die Nacht unter der Gestalt des Tages. So eignet er sich dei Zeit seines Nebenbuhlers an. — Wenn er die Stimme am T a g e freigäbe, so würde er für seinen Nebenbuhler einen Teil des Tages übrig lassen; wenn nachts, so würde er seinem Nebenbuhler die Nacht übrig lassen. Er gibt die Stimme frei in dem Augenblick, wo die Sonne über den Baumwipfeln steht; so lässt er für seinen Nebenbuhler nur so viel (d. h. so wenig) Zeit übrig bis zum Sonnenuntergang. TBr. II. 2. 6. 4 (vgl. Ait. br. V. 24. 8—10). [2] Beruht auf ŚBr. IV. 6. 9. 25, Kauṣ. br. XXVII. 6, oder Jaim. br. III. 306. Zum Heranrufen der Subrahmaṇyā vgl. XI. 21. 8 (C. H. § 110). [3] Vgl. oben, XXI. 9. 10—11; wie dort der Plural, so muss auch hier *ādadhati* gelesen werden. Deutlich Tālav.: *samidha ādadhati sarve yajamānāḥ*.

11. Hiermit ist die Darstellung des zehnten Tages zu Ende geführt.

XXI. 13.

1. Wie der einleitende Tag [1] (der zwölftägigen Somafeier), so ist der Schlusstag [2].

[1] Vgl. XXI. 5. 1—6. 9. [2] Der Dvādaśāha besteht ja aus einer zehntägigen Somafeier, welche durch den Einleitungs- und den Schlusstag umfasst wird.

2. Hier fallen aber diejenigen Handlungen fort, welche die Tage einer mehrtägigen Somafeier mit einander verketten.

3. Diese Verkettungen sind die Handlungen, die am vorhergehenden Tage behufs des nächstfolgenden Tages verrichtet werden [1].

[1] Wie z. B. das Herbeiholen des übernächtigen Wassers (XXI. 5. 14, 15), vgl. Baudh. XVI. 2 : 247. 11.

4. Wenn die zwölftägige Feier als ein Sattra begangen wird, so scheren sie, wenn der richtige Zeitpunkt zu dieser Handlung gekommen ist, sich das Haupthaar samt dem Haarzopf ab [1].

[1] Beruht auf Pañc. br. IV. 9. 22 (vgl. TS. VII. 4. 9).

5. Nach Beendigung der Ausziehungsiṣṭi [1] erwählen sie (nl. die beim Dvādaśāha beteiligt Gewesenen) sich andere Opferpriester und verrichten jeder gesondert eine Jyotiṣṭoma-agniṣṭomafeier [2] mit tausend Dakṣiṇās, die die Pṛṣṭhas beschwichtigen soll [3].

[1] Vgl. XIII. 25. 3—7. [2] D. h. eine mit dem Agniṣṭomastotra abschliessende Feier, so wie sie in C. H. beschrieben ist. [3] Diese Bezeichnung (die Pṛṣṭhas sind wohl die Pṛṣṭhasāmans der ersten sechs Tage der zehntägigen Periode) ist bis jetzt nur aus den Sūtras belegt. Hier ist eigentlich die Darstellung des Dvādaśāha beendigt.

---

6. Jetzt die Anordnung der Schoppen.

7. Am einleitenden Tage, am Schlusstage und am zehnten Tage (der zwölftägigen Feier) schöpft er „die variierten" (*pṛśni*) [1] und die „Hauchschoppen" [2], abwechselnd mit den Formeln, welche für das Abmessen des Soma dienen.

[1] Die mit den zehn Formeln TS. III. 3. 5. a—k zu schöpfenden. [2] Mit den Formeln TS. IV. 3. 2. a. Eine Andeutung über den Zeitpunkt dieser Grahas gibt es in dem Brāhmaṇa nicht.

8. Nachdem er die erste Formel, welche in dem zu grunde liegenden Opferparadigma für das Abmessen der Somastengel dient [1], hergesagt hat, misst er mit den zehn für „die variierten" Schoppen geltenden Formeln, deren erste lautet: „Der Wind bist du, Hauch mit Namen" [2] die zehn Masse ab.

[1] TS. I. 4. 1. b, vgl. oben, XII. 9. 4. [2] TS. III. 3. 5. a—k.

9. Nachdem er die nächstfolgende beim normalen Paradigma geltende Formel zum Abmessen hergesagt hat, misst er mit den zehn für „die Hauchschoppen" geltenden Formeln, deren erste lautet: „Dieser vor der Schoppen" [1], zehnmal ab.

[1] TS. IV. 3. 2.

10. In derselben Weise verflicht er die folgenden zum Abmessen bestimmten Formeln [1].

[1] Also nach der 2. Formel beim gewöhnlichen Abmessen (*indrāya tvā vṛtrature*, TS. I. 4. 1. b) kommen wieder die zehn TS. III. 3. 5. a—k; dann kommt *indrāya tvābhimātighne* (I. 1. 4. b), darauf die zehn TS. IV. 3. 2, u.s.w.

11. Jedesmal neun Somastengel und zehn Formeln [1].

[1] Dies ist mir nicht recht deutlich.

12, 13. Oder aber er misst jedesmal nur mit neun (von den zehn Formeln) ab, die übrig bleibenden sind fakultativ [1].

[1] Die letzten zehnzähligen Formeln können beliebig statt einer der vorhergehenden verwendet werden.

14—16. Oder aber er sage jedesmal erst eine Formel des zu grunde liegenden Paradigmas her, dann zwei der „variierten" und werfe mit der Hauchformel hin; dann sage er wieder eine Formel der „Hauchspenden", dann eine Messformel, und werfe mit zwei der „variierten" hin; dann sage er zwei der „variierten" und eine Hauchformel, und werfe mit der Messformel hin.

17. In derselben Weise finden die zwei nächstfolgenden Runden statt.

18. Wie die erste, so die vierte; wie die zweite, so die fünfte.

19. Er ergreift jedesmal neun Stengel [1].

[1] Wie man sich den Vorgang nach Sūtra 14—19 vorzustellen hat, ist mir nicht klar.

20, 21. a. An den letzten drei Pṛṣṭhyatagen [1] schöpft er die Extraschoppen [2]: den für Agni bestimmten am einundzwanzigversigen, den für Indra bestimmten am siebenundzwanzigversigen, den für Sūrya bestimmten am dreiunddreissigversigen Tage.

[1] Also am 4. 5 und 6. Tage des eigentlichen Daśāha. Die Formeln zu diesen Grahas sind in TS. I. 4. 29—31 enthalten. Dass diese Schoppen an diesen drei Tagen geschöpft werden, beruht, soweit mir bekannt ist, nicht auf einer im Schwarzen Yajurveda enthaltenen Äusserung, das ŚBr. jedoch (IV. 5. 4. 14) schreibt sie „einigen", der Kāṇvatext den Carakas (d. h. den Anhängern des Schw. Yajurveda) zu.

21. b. Nach der Überlieferung der Vājasaneyins sollen sie alle am ersten der drei Pṛṣṭhyatage stattfinden [1].

[1] So wünscht es in der Tat das ŚBr. IV. 5. 4. 13. Zum Text des Āp. vergl. Garbe's Index of Errata, S. 497.

22. Wo (d.h. an welchem Tage) es die Gaurivītasingweise gibt, da (d.h. an diesem Tage) schöpft er viele Extraschoppen [1].

[1] Genaueres hierüber liegt nicht vor. Hir. hat: *tatra sarvān pūrvān grahān gṛhṇīyāt.*

XXI. 14.

1. Wir wollen den „Dreizug“ [1] erklären.

[1] *tryanīkā* ist wohl ein dem Heereswesen entlehnter Ausdruck. Die zwölf Tage werden in Gruppen von je drei geschieden; drei zusammen bilden eine Tryanīkā.

2—4. Der Eingangs- und der Schlusstag (der zwölftägigen Periode), sowie der zehnte Tag haben von den eigentlichen Schoppen den für Indra-Vāyu bestimmten zuerst; von den anderen neun Tagen hat der erste Tag den für Indra-Vāyu bestimmten zuerst, dann (d.h. der zweite Tag) den für Śukra bestimmten, dann (d.h. der dritte Tag) den Erstlingsschoppen. Der so hergestellte „Dreizug“ tritt dreimal auf, wenn bei der Somafeier die Metra nicht verschoben werden [1].

[1] Also wenn die Somafeier *samūḍhacchandas* ist, d.h. wenn die Metra der Verse und Singweisen die normalen sind, nicht verschoben werden, wie es erlaubt wird, s. das nächstfolgende Sūtra, und vgl. auch XXII. 14. 13.

5. Bei einer Somafeier mit verschobenen Metren (und Versen und Singweisen) tritt beim Eingangs- und Schlusstage der Indra-Vāyuschoppen zuerst auf; von den anderen zehn Tagen fängt der erste mit dem Indra-Vayuschoppen an, der zweite mit dem Śukra-, der dritte und vierte mit dem Erstlingsschoppen, der fünfte mit dem Indra-Vāyuschoppen, der sechste und siebente mit dem Śukra-, der achte mit dem Erstlingsschoppen, der neunte und zehnte mit dem Indra-Vāyuschoppen [1].

[1] Dies beruht alles auf TS. VII. 2. 8 (vgl. Kāṭh. XXX. 2, ŚBr. IV. 5. 9). Natürlich muss der Ritus der Hotṛs und der Udgātṛs mit dem des Adhvaryu in Einklang gebracht werden.

---

6. Jetzt die Anordnung der Opfertiere.

7. Am Eingangstage opfert man einen für Agni bestimmten Bock; am folgenden Tage eine für Sarasvatī bestimmte Schafmutter.

8. Die der mit elf Opfertieren verbundenen Feier zukommenden Tiere opfert er in dieser Weise verteilt [1] Tag für Tag [2].

[1] Ich ziehe die Lesart *vihṛtān* vor, so hat auch Hir. [2] Also, vgl. Bem. zu XIV. 5. 1, hintereinander: Bock für Agni (1. Tag); Schafmutter für Sarasvatī (2. Tag); brauner Bock für Soma (3. Tag); schwarzgrauer Bock für Pūṣan (4. Tag); weissrückiger Bock für Bṛhaspati (5. Tag); bunter Bock für die Allgötter (6. Tag); rötlicher Bock für Indra (7. Tag); gefleckter Bock für die Maruts (8. Tag); gemischtfarbiger für Indra-Agni (9. Tag); dunkelfarbiger für Savitṛ (10. Tag); Hammel für Varuṇa (11. Tag).

9. Am Schlusstage einen für Agni oder einen für Indra-Agni bestimmten Bock.

10. Einen für Sūrya bestimmten, wenn er nach priesterlichem Ansehen begierig ist.

11. Wenn es eine Elfzahl von Opferpfosten gibt (an jeden von welchem eines der elf Tiere angebunden wird) richte er Tag für Tag einzeln die Opferpfosten (von neuem) auf, oder er richte sie alle (zugleich) an dem Tage auf, der der Somafeier vorangeht.

12. Jeden Tag kehrt der liegenbleibende Pfosten zurück [1].

[1] Vgl. XIV. 5. 8; 6. 12; 7. 1.

13. An den mittleren Pfosten der Elfzahl treibt er am Schlusstage das Opfertier heran [1].

[1] Dann ist ja die Elfzahl bereits erschöpft.

14, 15. Eine Serie van zwölf Agniṣṭomafeiern, in welchen die Rathantarasingweise zum ersten Pṛṣṭhastotra verwendet wird, heisst die zwölftägige Somafeier des Bharata [1].

[1] Die Eigenart dieser Form (*vikṛti*) des Dvādaśāha ist nach Baudh. XVI. 32 : 278. 8—11, mit welchem Āśv. X. 5. 10 übereinstimmt, eine andere; Kāty. XXIV. 7. 12 dagegen stimmt mit Āp. überein.

Das Jahressattra oder Gavāmayana.

Überblick.

XXI. 15.

1. Durch das Gavāmayana kommen sie zu Nachkommen [1], zu Gedeihen [1], zu Reichtum, ersiegen sie den Himmelsraum, erhalten sie festen Stand in d i e s e n Räumen.

[1] Statt *prajāṃ bhūtim* hat auch Hir. (Text und Komm.) *prajāpatim*, vgl. XVIII. 1. 3.

2. Der Ritus desselben ist durch die als Sattra begangene zwölftägige Somafeier erklärt.

3. Nach der Überlieferung einiger [1] gehen siebzehn Dīkṣātage voran.

[1] Wer diese sind, ist unbekannt.

4. Es ist (in der heiligen Überlieferung) gesagt worden (und dies hat hier Geltung): „Wenn sie sich für das Jahr (d.h. für die ein Jahr dauernde „Opfersitzung") weihen wollen, so sollen sie sich an dem Ekāṣṭakatage weihen; (oder) am Vollmondstage, der mit Phalgunavollmond zusammen fällt, sollen sie sich weihen; ... oder am Vollmondstage, der mit Citrāvollmond zusammenfällt" [1].

[1] TS. VII. 4. 8. 1—2; vgl. Keith's Bem. zu dieser Stelle.

5. Vier Tage vor dem Vollmondstage sollen sie sich weihen [1].

[1] Nach TS. l. c. 2.

6. Das heisst, nach Āśmarathya: „vor dem Vollmond in Māgha", nach Ālekhana: „vor dem Vollmond in Caitra".

7. Alles ist dasselbe wie bei der zwölftägigen Somafeier, bis zum Eingangstage.

8. Nachdem man den Eingangstag als übernächtige Feier begangen hat, unternimmt man als Anfangstag eine Ukthyafeier, deren Stotras alle aus vierundzwanzig Versen bestehen.

9. Diese beiden Tage bleiben (bei der Rechnung) aufbewahrt [1].

[1] Sie werden natürlich in diesem Zusammenhang begangen, werden aber (vgl. Sūtra 14) zu den 28 Tagen des 6. Monats hinzugerechnet, um hier die Dreissigzahl der Tage voll zu machen.

10. Dann begeht man die sechstägige Abhiplavaperiode: den J y o t i s-tag als Agniṣṭoma, dessen erstes Pṛṣṭhastotra auf der Rathantarasingweise abgehalten wird (1); den G o tag als Ukthya mit der Bṛhatsingweise als erstes Pṛṣṭhastotra (2); den Ā y u s tag als Ukthya mit dem Rathantara als erstes Pṛṣṭhastotra (3); den G o tag als Ukthya mit dem Bṛhat als erstes Pṛṣṭhastotra (4); den Ā y u s tag als Ukthya mit dem Rathantara als erstes Pṛṣṭhastotra (5); den J y o t i s tag als Agniṣṭoma mit dem Bṛhat als erstes Pṛṣṭhastotra (6) [1].

[1] Alles stimmt mit dem Ritual der Kauthumas überein, vgl. Ārṣeyakalpa I. 1—7 und TS. VII. 4. 11. 1—2.

11. Man begeht vier so hergestellte sechstägige Abhiplavas und darauf die sechstägige Pṛṣṭhya-Periode [1]; das macht e i n e n Monat [2].

[1] D. h. die XXI. 6. 10—8. 10 beschriebene Periode. [2] Zum Texte vgl. Z. D. M. G. LVII, S. 743 (*sa māsaḥ*).

12. Man begeht fünf in dieser Weise hergestellte Monate.

13. Darauf begeht man den „zusammenzutragenden" Monat:

14. drei sechstägige Abhiplava-Perioden, eine sechstägige Pṛṣṭhya-Periode, einen Abhijittag als Agniṣṭoma, drei Svarasāmantage mit hingewandten Sāmans [1] entweder als Ukthyas oder als Agniṣṭomas [2]; am Ende die zwei reservierten Tage [3].

[1] TS. VII. 3. 10 heissen alle Svarasāmantage: *parahsāman*, (besser wäre freilich *parasāma* oder *parasāman*, vgl. Kāṭh. XXXIII. 4 mit TS. l. c.), Āp. verwendet aber, mit TBr. I. 2. 2. 1 das Wort im Gegensatz zu *arvāksāman* (Sūtra 20). [2] Sowohl nach Pañc. br. IV. 5. 17—21 als TBr. I. 2. 2. 1—2 ist beides erlaubt; während das Pañc. br. ihr Agniṣṭomatum bevorzugt, ziehen TBr. und Kāṭh. ihr Ukthyatum vor. [3] Vgl. oben, Sūtra 9. So kommt theoretisch ein Monat zustande: 18 $(6 \times 3) + 6 + 1 + 3 + 2$.

15. So (sind die ersten) sechs Monate.

16. Dann begeht man den Viṣuvat- (den Mittel-) tag, dessen Stotras alle aus einundzwanzig Versen bestehen, als Agniṣṭoma mit der Divākīrtya-singweise als erstes Pṛṣṭhastotra [1].

[1] Alles beruht auf dem Brāhmaṇa, vgl. Pañc. br. IV. 6. 3, 12 und Ārṣeyakalpa II. 5. a.

17. Die Frühlitanei dieses Tages „treibt er herbei", nachdem die Sonne aufgegangen ist [1].

[1] Im Gegensatz zum Normalen, vgl. C.H. § 118 und 124, Anf.

18. Dieser Tag ist (ja) ein Divākīrtyatag [1].

[1] Diese anscheinend müssige Bemerkung auch bei Hir. — Das *hotuḥ pṛṣṭham* wird auf dieser Singweise gehalten.

19. In der zweiten Hälfte des Jahres treten die Tagesgruppen in umgekehrter Reihenfolge auf, ausgenommen die zehn Tage der zwölftägigen Feier [1].

[1] Vgl. XXI. 16. 11.

20—22. Darauf (d. h. nach dem Viṣuvattage) begeht man die drei Svarasāmantage mit hergewandten Sāmans, als Ukthyas oder als Agniṣṭomas, und einen Viśvajittag als Agniṣṭoma; diese vier Tage sind die (bei der Rechnung) reservierten Tage [1].

[1] Vgl. XXI. 16. 2.

23. Darauf begeht man die sechstägige Pṛṣṭhya-Periode in umgekehrter Reihenfolge und vier sechstägige Abhiplava-Perioden, ebenfalls in umgekehrter Reihenfolge; das macht einen Monat.

24. Man begeht fünf in dieser Weise hergestellte Monate.

XXI. 16.

1. Darauf den zusammenzusetzenden Monat:

2. zwei sechstägige Abhiplava-Perioden, den Āyus-, den Gotag, die zehn Tage der zwölftägigen Periode; dazu kommen die vier reservierten Tage, der Mahāvratatag und die übernächtige Somafeier [1].

[1] $12 (2 \times 6) + 1 + 1 + 10 + 4$ (vgl. XXI. 15. 22) $+ 1 + 1 = 30$ Tage.

3, 4. So sind, nach dem Śāṭyāyanaka, die zwölf Monate [1].

[1] Aus dem Jaim. br., welches bekanntlich mit dem Śāṭyāyanaka enge verwandt ist, geht dies nicht deutlich hervor.

---

5. Jetzt die Rechnung nach dem Tāṇḍakabrāhmaṇa [1].

[1] Damit wird das Tāṇḍya- oder Pañcaviṃśabrāhmaṇa gemeint.

6, 7. Nachdem man vor der zweiten Jahreshälfte nach dem Viśvajittage die sechstägige Pṛṣṭhya-Periode in umgekehrter Reihenfolge, und drei sechstägige Abhiplava-Perioden, gleichfalls in umgekehrter Reihenfolge begangen hat, werden diese achtundzwanzig Tage, die drei vorhergehenden dazu gerechnet, als reserviert in der Rechnung betrachtet [1].

[1] Also die drei Svarasāmans und der Viśvajit zusammen mit vier sechstägigen Perioden, macht 28; diese Tage werden, obschon jetzt begangen, in der Rechnung zu den letzten zwei Tagen hinzugenommen (Sūtra 12).

8. Dann folgen: eine umgekehrte sechstägige Pṛṣṭhya-Periode und vier umgekehrte Abhiplavas: das macht einen Monat.

9. Man begeht vier solche Monate.

10. Dann kommen zwei zusammengesetzte Monate:

11. drei sechstägige Abhiplava-Perioden, ein Āyus-, ein Gotag, und die zehn Tage von der zwölftägigen Somafeier (zusammen dreissig Tage: der 1. zusammengesetzte Monat);

12. die achtundzwanzig in der Rechnung reservierten Tage [1] und der Mahāvratatag und die übernächtige Feier (: der zweite zusammengesetzte Monat).

[1] Vgl. XXI. 16. 7.

13. Das macht zwölf Monate.

14. So ist die Rechnung des Tāṇḍaka [1].

[1] Die, soweit ich sehe, genau stimmt, vgl. Einleitung zum Ārṣeyakalpa, S XXV (wo Z. 9 statt 3, 4 zu lesen ist).

---

15. Jetzt die Überlieferung nach dem Bhāllavikabrāhmaṇa [1].

[1] Nach Hir. *hallabake*, l. viell. *bhāllabeyake*, vgl. Bem. zu Sūtra 16—18.

16—18. Sie unterscheidet sich von der des Śāṭyāyanaka nur dadurch, dass in der vorderen Hälfte des Jahres der als Agniṣṭoma begangene Abhijit vor der letzten sechstägigen Pṛṣṭhya-Periode, und in der zweiten Hälfte der als Agniṣṭoma begangene Viśvajit nach der ersten sechstägigen Pṛṣṭhya-Periode auftritt [1].

[1] Dieses Verfahren wird dem Indradyumna Bhāllabeya (vgl. Jaim. br. II. 387, Jaim. br. in Auswahl n⁰. 163) zugeschrieben.

19—21. Oder aber man kann, nachdem man das Jahr (beinahe) zu ende geführt hat, einmal die Pṛṣṭhastotras beim ersten Mittagsstotra anwenden, und zwar in der vom Dvādaśāha einen Teil bildenden zehntägigen Periode. In diesem Falle sollen statt (aller) sechstägigen Pṛṣṭhya-Perioden die Abhiplavas eintreten und unmittelbar nach der zehntägigen Periode soll der Mahāvratatag folgen [1].

[1] Hir. hat: „Nach der Überlieferung einiger (wer diese sind, wissen wir nicht) unternimmt man einmal im Jahre die Pṛṣṭhas (d.h. tritt nur ein Pṛṣṭhyaṣaḍaha auf)".

XXI. 17.

1. Darauf (d. h. nach den zehn Tagen der zwölftägigen Periode am Ende des Jahressattra) begeht man den Mahāvratatag, dessen Stotras alle fünfundzwanzigversig sind, und dessen letztes Stotra das Agni- (oder Yañāyajñīya)stotra ist [1].

[1] So die Brāhmaṇas des Sāmaveda, z. B. Pañc. br. IV. 10. 5, Ārṣeyakalpa II. 10. a, und vgl. TBr. I. 2. 6. 1.

2. Sie singen das Anuślokasāman [1].

[1] Durch diese Vorschrift wird implicite angegeben (TS. VII. 5. 8. 2), dass an dem Mahāvratatage alles in normaler Weise verrichtet werden soll bis auf das Hauptmoment: das 1. Pṛṣṭhastotra des Mittagsdienstes. Nachdem dieses Stotra „herbeigetrieben" ist, werden erst die verschiedenen Parimad genannten Sāmans über dem Āhavanīya und den verschiedenen Teilen des in Vogelgestalt geschichteten Hochaltars etc. abgesungen, u. a. das Anuślokasāman über den Havirdhānakarren. Das Sāman ist Grāmegeyagāna XIII. 11. 3 (ed. Calc., Vol. I, pag. 889) zu Sāmavedasaṃhitā I. 440 gehörig.

3. Der Adhvaryu singt die neun an Indra gerichteten Verse ab, ohne Pratihāra [1], oder aber er tut es nicht.

[1] Nach TS. l. c. Das erste Pṛṣṭhastotra (das Mahāvratastotra) umfasst fünf verschiedene Teile: 1. den Kopf, den rechten Flügel, den linken Flügel, den Schwanz, den Rumpf, vgl. Pañc. br.: „Die Priester sollen sich alle beim Mahāvratalob beteiligen: der Adhvaryu singt „den Kopf" (d. h. die neun Verse SV. II. 146—148 = ṚS. I. 7. 1, 2, 4; II. 263—265 = ṚS. I. 84. 13—15; II. 800—802 = ṚS. VIII. 93. 1—3, auf der Gāyatrīsingweise, nach Pañc. br. V. 1. 2, 8); der Maitrāvaruṇa den „rechten Flügel" (d. h. das Rathantara); der Brāhmaṇācchaṃsin den „linken Flügel" (das Bṛhat); der Gṛhapati den „Schwanz" (das Bhadrasāman auf SV. II. 460—462); der Udgātṛ den „Rumpf" (das Rājanasāman auf SV. II. 833—835). (Pañc. br. V. 6. 1—2). „Da sagt man aber: „Wie kann der Adhvaryu oder ein Ṛgvedin ein Sāman singen?" Der Udgātṛ soll (vielmehr) das ganze Lob singen" (l. c. 6).

4. In das Bhadrasāman stimmen die Gattinnen (nl. der beim Sattra beteiligten) ein [1].

[1] Beruht auf TS. l. c. 3. Nach Pañc. br. l. c. 8 sollen sie das Sāman mit ihrer Musik begleiten, vgl. unten, XXI. 17. 16.

5—7. Ist von diesem Tage die Handlung mit dem für Indra und die Maruts bestimmten Schoppen zu Ende geführt, aber der Schoppen für Mahendra noch nicht geschöpft [1], dann stellt der Pratiprasthātṛ die folgenden für das Mahāvrata benötigten Schmuckgegenstände [2], jeden an seinen Ort, zurecht.

[1] Also nach der Handlung von C.H. § 193 und vor der von § 198.
[2] *śilpāni* wird von Tālavṛndanivāsin als *upākaraṇāni* gedeutet.

8. In dem feigenhölzernen Stabe einer Laute sind zehn Löcher angebracht worden.

9. An jedes Loch knüpft er je zehn Saiten von Munjāgras.

10. Das ist die hundertsaitige Laute [1].

[1] TS. VII. 5. 9. 2: „Es gibt eine hundertsaitige Laute". Nach dem Mān. śrs. ist der Bauch (*pātra*) der Laute von Udumbaraholz, der Stiel (Stab) von Khadiraholz. Die Laute ist mit einem Kalbsfelle überzogen.

11. Nach der Überlieferung einiger spannt der Adhvaryu mit dem Verse: „Bhūḥ! Die dreiunddreissig Fäden ... (u. s. w. wie IX. 8. 1) ... aneinander" [1] dreiunddreissig Saiten auf, der Hotṛ mit demselben Verse, aber durch „Bhuvaḥ!" eingeleitet, ebenfalls dreiunddreissig Saiten, der Udgātṛ mit demselben Verse, aber durch „Suvaḥ" eingeleitet, gleichfalls dreiunddreissig Saiten, der Gṛhapati ohne Spruch die letzte (hundertste) Saite [2].

[1] TS. I. 5. 10. n. [2] Wer die *eke* sind, ist unbekannt. Die Alternative findet sich nur in Āp.

12. Für den Udgātṛ stellt er einen Sessel [1] von Udumbaraholz mit Flechtwerk aus Munjāgras hin.

[1] So TS. VII. 5. 8. 5.

13. Über dem Orte, wo der Hotṛ seinen Sitz hat [1], richtet er für den Hotṛ eine Schaukel [2] von Udumbaraholz auf, die er mit einer Schnur von Munjāgras (oben) befestigt.

[1] Ich nehme diese Worte zu d i e s e m Satze hinüber, vgl. auch Hir.: *adhihotṛsadanaṃ pleṅkhaṃ hotre prabadhnanty, audumbarīm āsandīm udgātra upanidadhāti.* [2] Nach TS. l. c.

14. Für den Adhvaryu legt er zwei Bretter von Udumbaraholz, oder zwei Grasbüschel [1] hin.

[1] Nur dieses hat TS. l. c.; zu den Brettern vgl. Pañc. br. V. 5. 11.

15. Auf Grasbündeln setzen sich die Hotrakas [1], die den Gesang begleitenden Personen [2] und die Gattinnen.

[1] Nach Pañc. br. V. 6. 12, Jaim. br. II. 418: *kūrcasada evānyā hotrā bhavanti,* vgl. Kāṭh. XXXIV. 5: 38. 20. [2] Vgl. XII. 17. 11.

16. Es bringen sich die Gattinnen die Apāghāṭalikās [1], die Tamillauten [2] und die Piccholās [1] in Ordnung.

[1] Nach Drāhyāyaṇa sind unter diesem Namen zwei Arten von Instrumenten zu verstehen: 1. die Bambus Blasflöte (*kāṇḍavīṇā*), 2. die Picchora, eine Laute, die mit dem Plectrum geschlagen wird (Drāhy. XI. 2. 6—8, Lāṭy. IV. 2. 5—7. Nach Āp. sind die Picchorās nicht in den Apāghāṭalikās mit einbegriffen. Auch Baudh. (XVI. 20: 216. 9—10 etc.) hat drei Instrumente: *āghāṭi*, *piñcholā* und *karkarīkā*, dazu Karmāntasūtra (XXVI. 17: 297. 1 fgg.), Śāṅkh. XVIII. 3. 12. [2] So nach Garbe (Introduction to vol. III, S. VIII). Hir. *apāghāṭalikās tālukavīṇāh kāṇḍavīṇāh piccholā alābu kapiśīrṣyagrā iti*, vgl. Jaim. br. II. 404 (Auswahl § 165). Mān. śrs.: *sarvāṇi vīṇājātāni patnya upavadanty ā kāṇḍavīṇābhyaḥ*.

17. Es bringen sich die Lautenspieler die Muscheln, die Rohrpfeifen, und die hölzernen Flöten [1] in Ordnung.

[1] Dieselben Instrumente auch bei der Leichenfeier (Pitṛmedhasūtras, S. 47. 8). Im Kāṭh. XXXIV. 5 nur *nāḍītūṇavāḥ*.

18. Es bereiten sich ein Vedastudent und eine Hure vor, welche vor dem rechten Türpfosten des Sadas sich streiten werden [1].

[1] Vgl. XXI. 19. 5.

19. In dem nördlichen Hüftenteile der Mahāvedi (d.h. der n.w. Ecke) umhüllt man einen Raum für die Hure und den Eingeborenen von Magadhaland [1].

[1] Vgl. XXI. 19. 6.

XXI. 18.

1. In den verschiedenen Himmelsgegenden (d.h. in O., S., W. und N.) bringt man Pauken an, oder an den Ecken [1] der Mahāvedi.

[1] So Kāṭh. XXXIV. 5: 39. 6, Pañc. br. V. 5. 18.

2. Hinter der Āgnīdhrahütte gräbt man das Loch für die Erdpauke; die eine Hälfte befindet sich innerhalb, die andere ausserhalb der Vedi.

3. Über diesem Loch spannt er ein feuchtes Fell, mit der haarigen Seite oben, aus, befestigt es ringsum mit Pflöcken in dem Boden, und legt das zum Anschlagen bestimmte Schwanzstück in der Nähe hin [1].

[1] Vgl. XXI. 19. 8.

4. Vor der Āgnīdhrahütte stellen sich ein Arier und ein Śūdra [1] bereit, um an dem rund abgeschnittenen Stück Leder zu zerren [2].

[1] N.b. *śūdrārya* bedeutet n i c h t „ein Śūdra und ein Arier". [2] Vgl. XXI. 19. 9.

5. Nördlich von der Āgnīdrahütte spannt man an einem Matten- oder Rohrgeflechte ein feuchtes Fell als Schiessscheibe aus und richtet es auf (sodass es als Ziel dienen kann) [1].

[1] Vgl. XXI. 19. 13 fgg.

6. Vor dem Āhavanīya (ausserhalb der Mahāvedi also) umgürten sich auf ihren Streitwagen die Gepanzerten [1].

[1] D. h. die Prinzen und Baronensöhne (Hir.: *rājaputrāḥ*), die später (XXI. 19. 13) umgürtet auftreten.

7. In der Nähe der Mārjālīyahütte halten sich acht Sklavinnenmädchen mit Krügen voll Wasser bereit [1].

[1] Vgl. XXI. 19. 18 fgg.

8, 9. Nachdem er (nl. der Adhvaryu) mit der Formel: „Die Stimme (d. h. der Laut) ist Günstiges; der Geist ist Günstiges; der Māna (?) ist Günstiges: das alles sei uns günstig" [1] die Laute hat erklingen lassen, indem er auf die Saiten schlägt entweder mit einem drei Glieder enthaltenden Stück von Utkaṭa [2], oder mit einem Stück Zuckerrohr, oder mit einem Stück spanisches Rohr, oder mit einem Stück Bambus, treibt er damit (d.h. mit diesem Klang und dieser Formel) das zum Mahendraschoppen gehörige Lob (d.h. das Mahāvratastotra, das erste Pṛṣṭhastotra des Mittagsdienstes) herbei.

[1] Die Formel geht wohl auf Jaim. br. (s. das Jaim. br. in Auswahl n⁰. 123) zurück. Hir. hat, wie Jaim. br., *vāk satyam* u.s.w. [2] Der Text wie ihn Garbe bietet, ist irrig. Es ist zu lesen: *triparvayotkaṭaśalākayā* u.s.w., so hat auch Hir. Die Quelle ist wohl Jaim. br. l. c. Welche Pflanze mit *utkaṭa* gemeint ist, kann ich nicht näher bestimmen, jedenfalls eine Rohrart. Nach dem Komm. zu Hir. ist es *kākekṣu*: saccharum spontaneum.

10. Es heisst in der heiligen Überlieferung: „Der Udgātṛ lässt die Laute erklingen" [1].

[1] In den beiden Brāhmaṇas des SV. heisst es nur, dass der Udgātṛ die Laute schlägt (*ullikhati*).

11. Der Udgātṛ überreicht sie dem Prastotṛ, dieser gibt sie dem Adhvaryu, der Adhvaryu überreicht sie einer anderen Person [1].

[1] Nach Drāhy. XI. 1. 10 schiebt der Udgātṛ die Laute einem Brahmanen zu, d.h. wohl einem des Lautenspiels kundigen Br.

12. Sitzend vor dem Sadas, an dessen südlichem Türpfosten, spielt dieser die Laute [1] (so lange das Stotra dauert).

[1] Ich lese: *taṃ so 'greṇa sado dakṣiṇaṃ dvārbāhuṃ prati vādayann āste*, vgl. Hir.: *dakṣiṇe dvārbāhau vādayann āste.*

XXI. 19.

1. Wenn das zum Mahendraschoppen gehörige Lob „herbeigetrieben" ist, ertönen alle Stimmen [1].

[1] Der Satz aus TS. VII. 5. 9. 3. Das Folgende gibt das Nähere.

2. Die Opferherren (d.h. die beim Sattra beteiligten Opferpriester, die ja alle Yajamāna sind) erheben ein lautes Jubelgeschrei [1].

[1] Aus TS. l. c. 2.

3. Die Gattinnen spielen ihre Apāghāṭalikas, ihre Tamillauten und ihre Piccholās [1].

[1] Vgl. XXI. 17. 16.

4. Die Lautenspieler lassen ihre Muscheln, Rohrpfeifen und Flöten ertönen [1].

[1] Vgl. XXI. 17. 17.

5. Es streiten sich der Vedastudent und die Hure [1], sich an dem rechten Türpfosten (des Sadas) klammernd.

[1] Nach Kāṭh. XXXIV. 5: 39. 11 und vgl. oben, XXI. 17. 18. — Drāhyāyaṇa (XI. 3. 9—10) beschreibt den Zank so: „Die Hure soll sagen: „Du, der du dich übel benommen hast! Du, der du die Gelübde der Enthaltsamkeit gebrochen hast!" worauf der Brahmacārin erwidern soll: „Pfui über dich! Verworfene! Hure! die du die Dorfschafft abwäschest, die du des Mannes Glied abwäschest!"

6. Die Hure und der Eingeborene von Magadhaland tun sich (fleischlich) zusammen [1].

[1] Vgl. XXI. 17. 19. Das Sich-zusammen-tun beruht auf TS. VII. 5. 9. 4; dass es ein Māgadha und eine Hure sind, beruht auf Jaim. br. II. 405.

7. Es findet ein Wagenwettlauf statt [1].

[1] Nach TS. VII. 5. 9. 2.

8. Man schlägt die Pauken, und, mit dem Schwanzstück, die Erdpauke [1].

[1] Vgl. XXI. 18. 1—3. — Nach TS. l. c. 2—3. Dass das Schwanzstück gebraucht wird, ist nur aus den Sūtras bekannt.

9. Der Arier und der Śūdra zerren an dem Stück Leder, welches feucht, weiss und rund abgeschnitten ist: der Brahmane innerhalb, der Śūdra ausserhalb der Vedi stehend [1].

[1] Beruht auf TS. l. c. 3 und Kāṭh. XXXIV. 5:39. 3, 5.

10. Der Śūdra schimpft, der Brahmane lobt [1].

[1] Nach TS. l. c.

11. Der Brahmane: „Diese (Verrichter des Sattra) haben Gelingen gehabt, sie haben Wohlstand zustande gebracht", der Śūdra: „Diese haben Verwüstung verursacht, sie haben Schaden zustande gebracht".

[1] Alles nach TBr. I. 2. 6. 7; die Bedeutung von *udvāsīkāriṇaḥ* steht nicht fest. Komm. zu Hir.: *udvāsanaṃ janasya sthānāc cyāvanam.*

12. Nachdem der Brahmane den Śūdra besiegt hat [1], wirft er das Leder in die Āgnīdhrahütte.

[1] Nach TBr. l. c.

13. Die Gepanzerten fahren um das als Schiessscheibe ausgespannte Fell [1] (auf ihren Streitwagen) herum [2].

[1] Vgl. XXI. 18. 5. [2] Nach Kāṭh. XXXIV. 5:39. 15.

14. Jeden einzelnen von diesen befiehlt der Adhvaryu: „Fehle nicht (das Ziel)! Schiesse nicht zu weit" [1].

[1] Nach TS. VII. 5. 10. Der Pfeil soll die Scheibe so treffen, dass er darin stecken bleibt.

15. Sie schiessen ihren Pfeil ab, und tragen Sorge, dass sie ihn nicht über das (Fell)[1] hinausschiessen.

[1] Ich lese *tat te viddhvā; tat* sc. *carma*, Objekt zu *atipātayanti.*

16. Nach einigen sind es Fürstensöhne[1] die schiessen.

[1] So Hir.; nach Lāṭy.-Drāhy. schiesst der König selber.

17. Nachdem sie (d. h. die auf den Wagen fahrenden Gepanzerten) in nördlicher Richtung eine beliebige Strecke gefahren sind, kehren sie zurück und spannen (ihre Rosse) ab[1].

[1] Hiermit ist offenbar der Sūtra 7 gemeinte Wettlauf beendigt.

18. Zu diesem Zeitpunkt setzen sich die Sklavenmädchen[1] ihre mit Wasser gefüllten Krüge aufs Haupt und gehen tanzend dreimal um die Mārjālīyahütte, derselben ihre rechte Seite zukehrend, herum, mit dem rechten Fusse auf die Erde stampfend, das „Hier-ist-Süsses-Lied" singend[2].

[1] Vgl. XXI. 18. 7. [2] Beruht auf TS. VII. 5. 10, vgl. Ait. Ār. V. 1. 1. 28.

19. Nach Āśmarathya sollen sie nur (die folgende Strophe) singen: „Hier ist das von der Biene kommende Süsse, hier ist der gekelterte Soma; davon trinke hier, sie sättigten sich[1]. Hei, die Lust![2] Hier ist Süsses, hier ist Süsses!"

[1] Unsicher: *tam indra paritātṛpīḥ*, Baudh. [2] Vgl. Jaim. br. (Auswahl n⁰. 165).

XXI. 20.

20, 1. Nach Ālekhana sollen zwei von den Mädchen das Hillukā-[1], zwei das Himbinī-, zwei das Hastāvārā-, zwei das Jahreslied singen, (nämlich):

[1] Bhillukā, Hir.

2. „Vāc kennt das Hillukālied; sie soll es singen in dem Klingen des Hauches; dieses Lied, wenn es gesungen ist, soll diese Opferherren hier fördern" (so lautet das Hillukālied). — „Vāc kennt das Himbinīlied; sie soll es singen" (u. s. w., wie oben.) (So lautet das Himbinīlied). — „Vāc kennt das Hastāvārālied; sie soll es singen" u. s. w. (so lautet das Hastāvārālied).

3. Dann das Jahreslied:

„Die schön duftenden Kühe, die nach Bdellion duften, die Kühe, des Schmalzes Mütter, die sollen hier zahlreich sein.

Tranken nicht die Kühe des Mankīra das Wasser aus dem Gangesstrom, tranken sie es (nicht) aus dem Fluss Sarasvatī, und tauchten sie (nicht) vorne hinein?

Hier schwimmen wir (Femin.), wie Stützhölzer der sich ins Wasser begebenden, hinstreuend dir in die Mitte, wie ein .... in einem ....

Wenn die beiden Bhangyaśvinas, nl. Ṛtuparṇa und Kayovadhi, reden, so trifft die beiden die Schuld der aufgedeckten, aber nicht (von ihnen) begangenen Tat.

Wenn die beiden Rākhāṭis, nl. Grāmyamankīra und Dāśaka, reden, wird, da der Frieden dahin ist, der Zugochs durch die Dorfgenossenschaft beim Ziehen gequält.

Hier tranken die gesprenkelten Kühe, hier wurde der Soma gekeltert. Hier durchzogen (?) die Pflöcke mit Gold den Bruch des Schenkels"[1].

[1] Mehrere dieser Verse sind unbegreifbar und verdorben überliefert. Zu Ṛtuparṇa Bhāṅgāśvina vgl. Baudh. XVIII. 12 : 357. 8. Im letzten Verse vermute ich *sakthi*; vielleicht hat sowohl dieser Vers wie die anderen einen obscönen Nebensinn.

4. Die Ausrufe: „Hei, die Lust!" „Hier ist Süsses!" „Hillu, Hillu!" werden jedem Verse am Schlusse beigefügt.

5. Dann giessen diese Sklavenmädchen ihre Krüge in der Nähe (des Mārjālīya) aus, und gehen ihres Weges.

6. Mit dem Abschluss des Lobes hören die Klänge auf.

7. Der Adhvaryu macht den Respons zum Śastra des Hotṛ, nachdem er sich auf die zwei Bretter oder auf das Grasbündel gesetzt hat, mit den zwei Versen: „Die Sonne, den Dunstkreis durchmessend, der Reiniger der Götter, reinigt alle Geschöpfe. Himmel und Erde, mit Saft zusammenseiend, und strotzend, lassen das Schmalz, den Nektar, strömen. — Der Reiniger der Götter, die Sonne, den Dunstkreis durchmessend, reinigt alle Geschöpfe. Möchten wir den Himmel, das Licht, grossen Ruhm erlangen, und eine Furt und festen Stand (auf der Erde)"[1].

[1] Dass diese zwei, nur TBr. III. 7. 9. 9 vorkommenden Verse zu diesem Zwecke verwendet werden, findet sich nur bei Āp.

8. Damit ist die Darstellung des Mahāvratatages zu Ende geführt.

XXI. 21.

1. Dann folgen, in der Weise wie sie erörtert sind[1], der Schlusstag und der Jyotiṣṭoma, der den Zweck hat die Pṛṣṭhas zu beschwichtigen.

[1] Vgl. XXI. 13. 1 und 5.

---

2. Jetzt die Anordnung der Schoppen.

3. An den drei Paraḥsāmantagen schöpft er drei Extraschoppen:

4. am ersten mit der Formel: „Mit Unterlage geschöpft bist du; den Wassern, den Kräutern genehm schöpfe ich dich"; den zweiten mit der Formel: „. . . den Kräutern, den Nachkommen genehm schöpfe ich dich"; den dritten mit der Formel: „. . . den Nachkommen, dem Prajāpati genehm schöpfe ich dich"[1].

[1] Alles beruht auf TS. III. 3. 6. 3.

5. Dieselben Schoppen, aber in umgekehrter Reihenfolge, an den Svarasāmantagen mit hergewandten Sāmans [1].

[1] Nach TS. l. c. 2.

6. Am Viṣuvattage dieselben Schoppen, erst in der aufwärts gehenden (d. h. normalen), dann in der umgekehrten Reihenfolge.

7. In deren Mitte einen für Sūrya bestimmten Extraschoppen [1] mit dem Verse: „Hinauf führen ... (u. s. w. wie X. 27. 10) ... erblickt werde".

[1] Beruht auf TBr. I. 2. 3. 2 oder Kāṭh. XXX. 5: 187. 9.

8. An demselben Tage [1] schöpft er als achten Extraschoppen einen für Viśvakarman bestimmten [2] mit dem Verse: „Den Herrn der Rede, Viśvakarman, zu Hülfe" [3].

[1] Der Graha wird TS. VII. 5. 4. 1 erwähnt. Hir. lässt diesen Graha am Viśvajittage schöpfen, und schliesst sich also TBr. I. 2. 3. 2 an, nach welcher Quelle es am Viṣuvattage sieben Atigrāhyas gibt. [2] Āp. scheint von TBr. I. 2. 3. 3—4 abzuweichen, vgl. Bem. 1. [3] TS. IV. 6. 2. 0.

9. Am folgenden Tage einen für Aditi (d. h. die Erde) bestimmten Extraschoppen [1] mit dem Verse: „Die grosse Mutter" [2].

[1] Nach TS. und TBr. ll. cc. [2] TS. I. 5. 11. s. — Dass die in Sūtras 7—9 erwähnten Verse verwendet werden, beruht auf Kāṭh. XXX. 5.

10. Diese beiden Extraschoppen werden (in der zweiten Hälfte des Jahressattra) in dieser Weise abwechselnd [1] geschöpft bis zum Mahāvrata [2].

[1] D. h. an einem Tage der Vaiśvakarmaṇa, am folgenden Tage der Āditya Atigrāhya. [2] Beruht auf TS. VII. 5. 4. 2 und TBr. I. 2. 3. 4.

11. Diese Extraschoppen werden beide zusammen am Mahāvratatage geschöpft [1], und ausserdem ein fünfgefässiger für Prajāpati [2].

[1] Nach TBr. I. 2. 3. 4 oder Kāṭh. XXX. 6. s. f. [2] Über diesen Atigrāhya und dessen Herstellung vgl. XXI. 21. 14—22. 4. Auch Hir. und Mān. śrs. haben ihn. Die Quelle des *pañcapātra* ist mir unbekannt, vielleicht TS. III. 5. 10 Anf., vgl. unten, XXI. 22. 4. Zu vergl. ist auch Baudh. XIV. 22: 190. 13.

12, 13. Er schöpft an diesem Tage dreiunddreissig Extraschoppen [1]: zehn für Agni [2], zehn für Indra [2], zehn für Sūrya [2], den für Viśvakarman, den für Aditi, und den fünfgefässigen.

[1] Dies muss auf Kāṭh. XXXIII. 8: 35. 4 beruhen. Hier wird aber die Zahl nicht spezifiziert. [2] Vgl. XII. 15. 9.

14. Der für Prajāpati bestimmte fünfgefässige Extraschoppen wird in der folgenden Weise hergestellt: auf die Stätte, wo die Gefässe für die Extraschoppen hingestellt zu werden pflegen [1], stellt er in jeder Himmelsrichting e i n Gefäss, und in die Mitte ein fünftes hin.

[1] Vgl. XII. 1. 15.

15. Er schöpft erst in das östliche Gefäss:

16. unmittelbar nachdem er den Vers: „Den Indra haben die Lobsingenden"[1] hergesagt hat, lässt er darauf die Formel folgen: „Mit Unterlage geschöpft bist du; dem Indra arkavat genehm schöpfe ich dich"; darauf stellt er den Schoppen an seine Stelle mit der Formel: „Diese ist deine Geburtsstätte; für Indra arkavat dich".

[1] TS. I. 6. 12. g.

17. In dieser Weise variiert er überall die Formeln zum Schöpfen und zum Hinstellen.

18. Für das im Süden stehende Gefäss dient der Vers: „Wir jauchzen dir, o Held, laut zu"[1].

[1] TS. II. 4. 14. f.

XXI. 22.

1. Für das im Westen stehende Gefäss dient der Vers: „Möchten wir doch diese Wesen glücklich zustande bringen. Ihr Allgötter und Indra! Es soll Indra mit den Ādityas unseren Körper und unsere Nachkommenschaft glücklich zustande bringen. Indra vereint mit den Ādityas, mit den Maruts, mache uns Heilmittel"[1].

[1] Diese Verse sind der Rezension der Vāj. Saṃh. (XXV. 46) entnommen; daher werden sie hier ganz gegeben, obschon das Pratīka schon oben (XX. 21. 14) gefunden wird.

2. Für das nördliche Gefäss dient der Vers: „Dich rufen wir ja"[1].

[1] TS. II. 4. 14. g.

3. Für das mittlere Gefäss dient der Vers: „Das war unter den Geschöpfen das Vornehmste, aus dem geboren wurde der Furchtbare von heftigem Mut. Unmittelbar nach seiner Geburt zerstört seine Feinde er, dem alle Genossen zujubeln".

4. Nachdem er diese Schoppen in ein anderes Gefäss gegossen hat, schöpft er sie alle in das mittlere Gefäss mit dem Verse: „Dir wenden alle ihre Begeisterung zu"[1].

[1] TS. III. 5. 10. a.

5. In der Überlieferung einiger heisst es: „Wenn er sie gesondert darbrächte, so würde er die Glieder von seinem Rumpfe trennen; wenn er die Spenden, nachdem er sie alle zusammengegossen hätte, einsperrte, so würden infolge dessen die Teilnehmer am Sattra eingesperrt werden[1]. Nur einige Tropfen sollen auf den Rumpf (d. h. das mittlere Gefäss) gegossen werden und dann soll gespendet werden. So fügt er die Glieder (an den Rumpf) an[2], sperrt die Spende nicht ein, zerreisst nicht das Opfer", so wird gelehrt[3].

[1] Komm. zu Hir.: *yajamānānām api mūtrapurīṣasya saṃrodho bhavati.* [2] L. *dadhāti* statt *dadāti.* — Hir. hat das grammatisch korrekte *saṃrudhyeran* (Āp. *saṃrundhyeran*). [3] Die Brāhmaṇaquelle ist unbekannt. Hir. hat beinahe dasselbe (ohne *athaikeṣām* und *iti vijñāyate*), bloss *samānīya* statt *samāhṛtya*, *ātmānaṃ praty ānīya* statt *ātman pr°*, und *praty aṅgāni* (ohne *aha*).

6. Diesen Schoppen geniesst er mit der Formel: „Deine Lust geniesse ich; deinen Glanz geniesse ich; deinen Genuss geniesse ich; deine Speise geniesse ich".

---

7. Wir wollen den „Dreizug" erklären [1].

[1] Vgl. Bem. zu XXI. 14. 1.

8. Mit dem für Indra-Vāyu bestimmten Schoppen fängt der erste Tag an, dann einer mit dem Śukraschoppen zuerst, dann einer mit dem Erstlingsschoppen zuerst [1].

[1] Die Reihenfolge ist also: für den 1. Tag: aindravāyava, śukra, āgrayaṇa; für den 2. Tag: śukra, āgrayaṇa, aindravāyava; für den 3. Tag: āgrayaṇa, aindravāyava,, śukra. Die Quelle dieser Vorschrift ist mir unbekannt, vgl. aber XXI. 14. 2—4.

9. Der so hergestellte „Dreizug" tritt in dieser Reihenfolge vor dem Viṣuvattage auf.

10. Nach dem Viṣuvattage tritt er in umgekehrter Reihenfolge an den „umgekehrten" [1] Tagen auf.

[1] Vgl. XXI. 15. 19.

11. Der Viṣuvattag fängt mit dem Śukraschoppen an [1].

[1] Nach TBr. I. 2. 3. 2 oder Kāṭh. XXX. 5.

---

12. Jetzt die Anordnung der Opfertiere.

13. Am Eingangstage opfert man einen für Agni bestimmten Bock; am folgenden Tage eine für Sarasvatī bestimmte Schafmutter.

14. Die der mit elf Opfertieren verbundenen Feier zukommenden Tiere opfert man in dieser Weise verteilt, Tag für Tag [1].

[1] Sūtra 13 und 14 sind mit XXI. 14. 7—8 gleichlautend.

XXI. 23.

1. Am Viṣuvattage opfert man einen für Sūrya bestimmten Bock als Zusatz (zu den nach dem Vorhergehenden dargebrachten Tiere) [1].

[1] Beruht auf TBr. I. 2. 3. 2 oder Kāṭh. XXX. 5. — Vgl. den Extraschoppen für Sūrya von XXI. 21. 7.

2. Wenn sie in dieser Weise die Opfertiere herbeitreiben und opfern, werden zweiunddreissig Elfzahlen von Opfertieren voll an dem Ukthyatage der zehntägigen Periode, an welchem alle Stotras siebzehnversig sind [1].

[1] Die Zahl der Tage des Jahressattra (360) ist nicht teilbar durch elf: es können nur 32 volle Elfzahlen von Tieren dargebracht werden, deren letztes auf den 3. Tag (ukthya saptadaśa) in der am Ende des Jahres fallenden zehntägigen Periode (vgl. XXI. 16. 2) fällt.

3. Es bleiben neun Tage übrig [1].

[1] Nl. die sieben der zehntägigen Periode, der Mahāvratatag und der Ausgangstag.

4. An diesen (neun Tagen) opfert man die folgenden zum Rindergeschlechte gehörigen Tiere: am einundzwanzigversigen Tage (d. h. am 4. Tage der zehntägigen Periode) einen Zwergstier dem Viṣṇu; am siebenundzwanzigversigen Tage (d. h. am 5. Tage dieser Periode) einen Stier dem Indra-agni; am dreiunddreissigversigen Tage (d. h. am 6. Tage jener Periode) einen Stier den Allgöttern; am ersten Chandomatage (d. h. am 7. Tage dieser Periode) eine Milchkuh dem Himmel und der Erde; am mittleren Chandomatage das Kalb dieser Kuh dem Vāyu; am letzten Chandomatage (d. h. am 9. Tage der zehntägigen Periode) ein unfruchtbares Schaf der Aditi; am zehnten Tage dasselbe Tier dem Mitra-Varuṇa; am Mahāvratatage einen Stier mit eingebogenen Hörnern dem Prajāpati; am Ausgangstage einen Stier dem Agni.

5. So wollen es die Pālingāyanikas [1].

[1] Das Merkwürdige bei Sūtras 2—5 ist, dass, obschon die hier gegebene Vorschrift sich ganz im Brāhmaṇa der Taittirīyakas (TBr. I. 2. 5) vorfindet, sowohl Āp. als Hiraṇyakeśin diese Tradition als die der Pālingāyanas bezeichnen, während Baudh. (XVI. 19: 265. 11 fgg) ohne weiteres dieses Brāhmaṇa als bekannt voraussetzt. Wie ist das zu erklären?

6. Jetzt die Kāṭhakas.

7. Die Elfzahl der Opfertiere opfert man am Eingangs- und am Ausgangstage, sie über diese Tage verteilend oder auch sie nicht verteilend [1].

[1] Das mir unbegreifliche *āprativibhajya vā* fehlt in Hir. Der Komm. zu dieser Stelle lautet: *pravibhajya pañca ṣaḍ iti vibhāgaṃ kṛtvā prāyaṇīye 'tirātre pañca paśūn ālabhate, udayanīye ṣaṭ paśūn.*

8. In dem Zwischenraume wird an denjenigen Tagen, deren erstes Pṛṣṭhastotra auf dem Rathantara gesungen wird, ein für Agni bestimmter Bock, an denjenigen Tagen, deren erstes Pṛṣṭhastotra auf dem Bṛhat gesungen wird, ein für Indra bestimmter Bock geopfert.

9. Oder auch ein für Agni-Indra bestimmter an den Rathantaratagen, ein für Indra-Agni bestimmter an den Bṛhattagen.

10. An den neun Tagen (vgl. Sūtra 3) bringt man die zum Rindergeschlechte gehörigen Opfertiere dar.

11. Hier aber mit der folgenden Abweichung (von dem oben, in Sūtra 4, Dargelegten):

12. am dreiunddreissigversigen Tage einen weissrückigen Stier dem Bṛhaspati, am letzten (Chandomatage) einen gesprenkelten Stier der Vāc, am Mahāvratatage dem Viśvakarman einen zweifarbigen, auf beiden Seiten bunten Stier mit eingebogenen Hörnern [1].

[1] Zu Sūtra 6—12 ist zu bemerken, dass, obgleich nicht alles deutlich ist (Hir. stimmt in den Hauptsachen mit Āp. überein), soviel sicher ist, dass Kāṭh. XXXIV. 1 zu grunde liegt, wo es aber einige Abweichungen gibt.

13. „Wenn es einen Überfluss von Opfertieren gibt, so kann man Tag für Tag auch diejenigen Tiere, die für die Somafeier als normal gelten [1], hinzufügen, oder man opfert die zur Elfzahl gehörigen getrennt" so lautet das Vājasaneyaka [2].

[1] Vgl. XIV. 5. 1 (XII. 18. 12—13). [2] Diese Vorschriften sind den Tatsachen nach in ŚBr. IV. 6. 3 enthalten.

14. Oder überall (d.h. Tag für Tag) einen für Indra-Agni bestimmten Bock [1].

[1] Vgl. ŚBr. l. c. 2.

Das Jahressattra mit ausgelassenen Tagen

XXI. 24.

1. Das Jahressattra mit ausgelassenen Tagen [1] ist eine Variante vom Gavāmayana.

[1] D. h. ein Sattra in welchem man den Ritus gewisser Tage wegfallen lässt.

2. Es ist (in der heiligen Überlieferung) gesagt [1] (und das dort Gesagte gilt hier): „Soll man wegfallen lassen oder nicht?" so überlegen die Vedakundigen. Da sagt man: „Man soll wegfallen lassen". „Am Neumonds- und am Vollmondstage soll man wegfallen lassen" . . . Diese aber soll man nicht wegfallen lassen . . . Am ersten Vyaṣṭakātage [2] soll man wegfallen lassen . . ." u.s.w.

[1] TS. VII. 5. 7. 1—2 behandelt die auszulassenden Tage. [2] Vgl. oben, XVIII. 22. 14.

3. Wenn man (einen oder mehrere) Tage wegfallen lässt, so bringt man die erste sechstägige Pṛṣṭhya-Periode zu Ende, trägt für den folgenden Tag das übernächtige Wasser herum, legt einen Lehmkloss in das übernächtige Wasser, bereitet das für Indra bestimmte Sāṃnāyya vor, und lässt dann die Nacht verstreichen.

4. Am folgenden Tage lässt man den Tag (d.h. den Somaritus dieses Tages, nl. des ersten, Jyotistages des ersten Abhiplava) wegfallen, und opfert dem Prajāpati einen Bock.

5. Nachdem der Adhvaryu zur geeigneten Zeit (d.h. beim Morgendienste) dessen Netzhaut dargebracht hat, schüttet er den Reis für einen achtschüsseligen für Agni vasumat bestimmten Opferkuchen aus und für Indra bestimmte saure Milch.

6. Diese Opfergaben werden dargebracht; beide haben ein und dasselbe Sviṣṭakṛtopfer und dieselbe Iḍā.

7. Nachdem die Iḍā herangerufen ist, verspeisen sie nach gegenseitiger Einladung das Sāṃnāyya.

8. Nachdem er zur Zeit des Mittagsdienstes mit dem Opferkuchen, der von dem Tieropfer an Prajāpati einen Anhang bildet, vorgegangen ist, schüttet er den Reis aus für einen elfschüsseligen Opferkuchen für Indra marutvat und für einen Caru für Indra.

9. Nachdem er das Opfer dieser beiden Opfergaben, von der Spende des Havis an bis zur Iḍāzeremonie, zu Ende geführt hat, opfert er zur Zeit des Nachmittagsdienstes die Stücke des für Prajāpati bestimmten Opfertieres und schüttet dann den Reis aus für einen zwölfschüsseligen für die Allgötter bestimmten Opferkuchen und für einen für die Allgötter bestimmten Caru.

10. Das Opfer dieser beiden Opfergaben führt er wie früher (vgl. Sūtra 9) zu Ende [1].

[1] Bem. zu Sūtra 3—10: alles beruht auf TS. VII. 5. 6 und 7. Zum Lehmkloss vgl. Baudh. XVII. 27: 306. 2, XXVII. 27: 310. 4. Zum Ganzen vgl. noch Jaim. br. II. 393—397 (Auswahl n⁰. 164) und Pañc. br. V. 10.

11. Oder aber statt dieser Opfergaben bringt man entweder die gewöhnlichen Savana-opferkuchen [1] dar, oder die in dem Adhvarakalpa [2] erwähnten.

[1] Vgl. XII. 3. 18 fgg. [2] TS. II. 2. 9. 4—7 (Wunschopfer n⁰. 52). Diese Erlaubnis, wie es scheint, nur bei Āp.

12. Dann finden die Handlungen des Tieropfers statt, die mit dem Befehl anfangen: „Agnīdh, hole die glühenden Kohlen für die Zuopfer herbei" [1].

[1] Vgl. VII. 26. 8 fgg.

XXI. 25.

1. In dieser Weise von hier ab die Monate durch sechstägige Perioden zustande bringend, lässt man immer den siebenten Tag (nach der sechstägigen Pṛṣṭhya-Periode jedes Monats) wegfallen.

2. V o r dem Viṣuvattage werden fünf Jyotistage [1] weggelassen.

[1] Der erste ist schon XXI. 24. 4 behandelt. Es fallen somit in der ersten Jahreshälfte vom 2. 3. 4. 5. 6. Monat jeder erste Tag jedes ersten Abhiplavaṣaḍaha fort.

3. N a c h dem Viṣuvattage fallen vier dreiunddreissigversige Tage aus und e i n Jyotistag von dem zusammengesetzten Monat [1].

[1] In der zweiten Jahreshälfte fallen also vom 8. 9. 10. 11. Monat der letzte Tag jedes ersten Pṛṣṭhyaṣaḍaha, und im 12. Monat der letzte Tag des letzten (3.) Abhiplava aus.

4. In dem ersten und siebenten Monat soll die Weglassung nicht stattfinden, nach einigen [1].

[1] Diese Vorschrift scheint die vorhergehende zu präzisieren.

5—7. Die Überlieferung einiger [1] lautet: „Die Tage, welche die Weglassung erleiden, sollen als Ekatrikatage [2] begangen werden, oder man soll von diesen entweder jedesmal einen Stotravers, oder die Ukthas wegfallen lassen [3], oder man soll am letzten Tage des Jahres einen Stotravers ausfallen lassen: so hat man auf der einen Seite wegfallen lassen, auf der anderen Seite nicht wegfallen lassen" [4].

[1] Āp. hat offenbar die Kauthumas im Auge (Pañc. br. V. 10. 6), deren Vorschriften erweiternd (ich nehme Sūtra 5—7 als den Kalpa der „einigen" zusammen). [2] Ein Ekatrikastoma besteht alternierend aus ein- und dreiversigen Stotras, vgl. Ārṣeyakalpa III. 8. [3] Vgl. Pañc. br. V. 10. 5 (und Note 3 auf S. 12 der Ausgabe des Ārṣeyakalpa), womit Lāṭy. IV. 8. 8—23 zu vergleichen ist. [4] Vgl. Pañc. br. V. 10. 5.

8, 9. Die Überlieferung einiger ist: „Den Tag (d. h. den Ritus des Somaopfers), den man wegfallen lässt, soll man am folgenden Tage begehen. Er mache es aber nicht so, denn dies bedeutet eine Sprengung des Jahres" [1].

[1] Nur die erste Hälfte entspricht Jaim. br. II. 396 (Auswahl n⁰. 164, S. 211, Z. 20). Die Quelle der zweiten Hälfte ist nicht nachweisbar.

10. Darum mache man es vielmehr so, dass man nach der Rückkehr vom Schlussbade diese (ausgelassenen Tage) begeht.

11. Zwölf Tage sind nachzuholen, wenn man an dem Neumondstage ausfallen lässt, vierundzwanzig, wenn man an beiden (sowohl am Neuwie am Vollmondstage) ausfallen lässt [1].

[1] Die Quelle ist offenbar Jaim. br. II. 394 (Auswahl n⁰. 164, S. 210, 211 Anf.).

12. Dieses Verfahren verspricht Reichtum an Söhnen, Kühen, langes Leben und den Himmelsraum [1].

[1] Quelle unbekannt.

13. Hiermit ist die Behandlung des Sattra mit weggelassenen Tagen zu Ende geführt.

Zweiundzwanzigstes Buch

Die eintägigen Somaopfer (XXII. 1—13)

1. Bei den eintägigen Somaopfern (den Ekāhas) und bei denjenigen, die sich über mehrere Tage aber über weniger als zwölf erstrecken (den Ahīnas), gibt er die für das normale Opfer geltenden Dakṣiṇās, oder soviel wie jedesmal in der Überlieferung erwähnt wird [1].

[1] Wie z. B. XXII. 4. 24.

2. Die Norm für alle Somaopfer ist der Agniṣṭoma. Von den (unter einem Namen zusammengefassten) eine Gruppe bildenden (Ekāhas

und Ahīnas [1] dient) überall der erste (als Norm), oder wie (jedesmal) angegeben ist.

[1] Wie z. B. die vier Sāhasras (XXII. 2. 4), die vier Sādyaskras (l. c. 6), die vier Dvirātras (XXII. 14. 16).

---

3. Der Licht-, Kuh-, und Lebensstoma (Jyotis, Go, Āyus) sind die Trikadruka [1].

[1] D. h. die ersten drei, Trikadruka genannten Tage (vgl. Pañc. br. XVI. 3. 8) des Abhiplavaṣaḍaha können jeder gesondert auch als Ekāhas begangen werden.

4. Der erste von diesen ist ein Agniṣṭoma, oder alle drei sind Ukthyas [1].

[1] Nach Pañc. br. ist das Jyotis nur Agniṣṭoma und die beiden anderen sind Ukthyas. Eine vollständige Darstellung dieses Lichtstoma als Agniṣṭoma liegt vor in Caland-Henry: „l' Agniṣṭoma, description complète de la forme normale du Sacrifice de Soma", Paris, 1906—1907.

5. Beim Lichtstoma schenkt er tausend (Kühe) [1].

[1] Abweichend von allen Quellen (120 nach Pañc. br.); da aber der Satz bei Āp. mit *iti* abschliesst, könnte diese Vorschrift sich auf eine Abart (*vikṛti*) beziehen.

6. a. Der Kuhstoma, der, durch die Bestimmung des Śyaita, das Bṛhatsāman als erstes Pṛṣṭhastotra hat [1], gilt fur einen, der einen Nebenbuhler hat [2] (dem er zuvorzukommen wünscht); der Lebensstoma für einen, der den Himmelsraum zu erreichen wünscht [3]; der Agniṣṭoma aber für einen, der einen Nebenbuhler hat [4].

[1] Aus Ārṣeyakalpa III. 1. b geht hervor, dass in diesem Ekāha das 3. Pṛṣṭhastotra auf dem Śyaitasāman gehalten wird. Daraus folgt, nach der Regel, dass das 1. Pṛṣṭhastotra dem Bṛhat zufällt. [2] Stimmt mit Pañc. br. XVI. 2. 4 überein. [3] Vgl. ib. XVI. 3. 3. [4] Nach welcher Quelle? Auch Hir. hat dasselbe.

6, b. Der „Allsieger" (Viśvajit), als Agniṣṭoma begangen, gilt für einen, der den Vorrang unter den Seinigen wünscht [1].

[1] Vgl. Pañc. br. XVI. 4. 2.

7. Er gibt als Opferlohn [1] tausend Kühe, oder seine ganze Habe, oder soviele Kühe als es Stotraverse im Somaopfer gibt [2].

[1] L. *dakṣiṇāḥ*. [2] Die Quelle ist Jaim. br. II. 192: *sahasram eva dadyāt . . .; yāvatīr evaitasya viśvajitaḥ stotriyās tāvad eva dadyāt; yad evāsya kiñcit svaṃ syāt tad dadyāt.*

8. Wenn er seine ganze Habe verschenkt, so soll er, nachdem er seinen ältesten Sohn den ihm gebührenden Teil gegeben hat [1], seine Gläubiger bitten, ihm seine Schulden zu erlassen [2].

[1] Vgl. XIII. 5. 2. [2] Die Übersetzung, besonders vom *saṃvidaḥ*, ist unsicher. Ich vergleiche Baudh. XX. 12 : 195. 19 fgg.

9. Zum Zeitpunkte, wo die Dakṣiṇās geschenkt werden, schenke er seine ganze Habe mit Ausnahme von Land und Leuten [1].

[1] Vgl. XX. 9. 14 — 10. 1. — Vgl. auch ŚBr. XIII. 7. 1. 13.

10. Nachdem er die letzte Kuh hergeführt hat, oder nachdem er ausgezogen ist [1], sage er, nachdem er sich südlich von dem feigenhölzernen Pfeiler mit dem Kopfe nach Osten niedergelegt hat: „Was ich für Schuld soundso habe, das verschenke ich alles" [2].

[1] Vgl. XIII. 25. 3, C.H. § 259. [2] Dies ist nur noch bei Hir. vorhanden.

11. Dann erfolgen die Handlungen: „Nachdem er ausgezogen ist legt er sich ein rotes Kalbsfell um" u.s.w. [1].

[1] Vgl. XVII. 26. 14—20.

---

12. Das „Indra's Besiegung" genannte, als Agniṣṭoma begangene eintägige Somaopfer dient zur Besiegung des noch unbesiegten (Feindes) [1].

[1] Entlehnt aus Pañc. br. XVI. 4. 7.

13, 14. a. Es treten an diesem Ekāha die beiden Pṛṣṭhasāmans: Rathantara und Bṛhat auf, oder der Ekāha hat alle Pṛṣṭhasāmans in versteckter Weise [1], das Bṛhatsāman jedoch fällt dem Hotṛ zu [2].

[1] Dies scheint alles auf Jaim. br. II. 169 zu beruhen: *tasya rathantaraṃ pṛṣṭhaṃ bhavati . . . bṛhad ārbhave pavamāne . . . tasminn etāni parokṣaṃ pṛṣṭharūpāṇy avakalpayanti.* Die Aussage *parokṣapṛṣṭho* (*bhavati*) bedeutet wahrscheinlich, dass alle Pṛṣṭhasāmans (rathantara, bṛhat, vairāja, mahānāmnīḥ, vairūpa, und revatyaḥ) auftreten, obschon nicht alle als 1. Pṛṣṭhastotra. Zum Ausdruck vgl. Kṣudrasūtra III. 1: pag. 190, Z. 5 (der Ausgabe des Ārṣeyakalpa). Zu vergl. auch Kauṣ. br. XXV. 11. [2] Vgl. Āśv. VIII. 5. 1.

14. b. Die Opfertiere sind die Elfzahl [1], sie werden an einem einzelnen Pfosten angebunden.

[1] Vgl. XIV. 5. 1. Die Quelle ist unbekannt.

15. Die Dakṣiṇās sind tausend Kühe oder hundertundzwanzig auserlesene Stücke aus der Habe des Opferveranstalters [1].

[1] Die Quelle ist auch hier nicht nachweisbar.

---

16. Durch den als Agniṣṭoma begangenen Sarvajit erreicht und gewinnt er alles [1].

[1] Aus Pañc. br. XVI. 7. 2.

XXII. 2.

1. Und er wird ein Esser von Speise [1].

[1] Vgl. l.c. 6.

2. Dessen erstes Pṛṣṭhastotra ist das Mahāvratastotra [1], und es wird, daran anstossend, vom Hotṛ das Arkyaśastra [2] rezitiert.

[1] Vgl. Panc. br. l. c. 3 (statt *pṛṣṭhyaṃ* ist *pṛṣṭhaṃ* zu lesen). Das

Mahāvratastotra in Ārṣeyakalpa II. 10. a (S. 29, Z. 30). [2] Vgl. Pañc. br. l. c. 4. Es ist das aus tausend Bṛhatīversen bestehende Mahaduktham gemeint, Ait. ār. II. 3. 5, Anf.

3. Tausend Kühe gelten als Opferlohn, oder zwanzig für die Achtundzwanzigzahlen [1].

[1] Das ganze Sūtra, besonders der Genitiv am Ende, ist mir unbegreiflich. Hir. hat genau dasselbe.

---

4. Es gibt vier eintägige Somaopfer, an welchen tausend Kühe als Opferlohn verschenkt werden (vier Sāhasras).

5. a. Der erste ist der Licht-sāhasra, ein Agniṣṭoma, dessen erstes Pṛṣṭhastotra auf dem Rathantara gesungen wird. Dadurch bekommt er festen Stand in den Hauchen und in Nahrung [1].

[1] Panc. br. XVI. 8. 1, 9.

5. b. Der zweite ist der Kuhstoma [1], ein Ukthya met dem Bṛhat als erstes Pṛṣṭhastotra. Dadurch bekommt er festen Stand in Vieh.

[1] Hir. hat in Einklang mit Panc. br. XVI. 10. 1: *viśvajyotir ukthyaḥ*.

5. c. Der dritte ist der Alllichtstoma, ein Agniṣṭoma mit den beiden Sāmans (d. h. Rathantara und Bṛhat). Dadurch erreicht er, gewinnt er alles [1].

[1] Vgl. Pañc. br. XVI. 9.

5. d. Der vierte ist ein dem dreitägigen Somaopfer gleichkommender Agniṣṭoma mit dem Bṛhat als erstes Pṛṣṭhastotra. Dadurch erlangt er den Erfolg des dreitägigen Opfers [1].

[1] Alles beruht auf Pañc. br. XVI. 11. Da das Bahiṣpavamāna mit denselben Versen anfängt, mit welchen je ein Tag des Gargatrirātra (bei welchem ja auch tausend Kühe gegeben werden, vgl. XVII. 15. 6) anfängt, ist der Erfolg gleich.

---

6. Es gibt vier Arten von Sādyaskra (das sind eintägige Somaopfer, bei welchen besonders der Somakauf am Opfertage selber stattfindet, nicht, wie sonst, am vorhergehenden Tage).

7. Sie unterscheiden sich in den folgenden Punkten (von dem normalen Paradigma).

8. Der erste hat als erstes Pṛṣṭhastotra entweder das Rathantara [1] oder das Bṛhat [1], oder beide kommen zur Verwendung.

[1] So das Jaim. br.

9. Die dadurch zu erreichenden Wünsche sind: wenn er in Wettstreit einen Nebenbuhler niederzuschlagen wünscht, die Erreichung des Himmelsraumes oder die Erlangung von Kühen [1].

[1] Vgl. Pañc. br. XVI. 12. 2, 6, 8, und Jaim. br. (Auswahl no. 136 am Ende).

10. Am vorhergehenden Tage beschafft er drei Böcke: einen für Agni, einen für Soma, einen für Bṛhaspati bestimmten [1].

[1] Ich finde diese Opfertiere und deren eventuellen Ersatz (Sūtra 12) nur noch bei Hir. — *teṣām* fehlt bei Hir.

11. Deren Farben sind die der Elfzahl [1].

[1] Vgl. Bem. 2 zu XIV. 5. 1.

12. Wenn diese nicht vorhanden sind, wird das erste Opfertier durch einen achtschüsseligen Opferkuchen, die letzten zwei werden durch Carus ersetzt; Opferkuchen und Carus gelten für dieselben Gottheiten, denen die Tiere gelten.

13, 14. Er hält das Feuer in der Nähe, er besprengt den Hochaltar [1].

[1] Diese, den Zusammenhang unterbrechende Anweisung (es hat ja am vorhergehenden Tage noch kein Opfer stattgefunden, vgl. Sūtra 17: „morgen") ist, wie ich vermute, von Āpastamba (und Hir.!) gedankenlos aus dem Jaim. br. herübergenommen (vgl. Jaim. br. in Auswahl n⁰. 136, S. 158, Z. 7 v. u.), wo die Worte zu der Erzählung gehören; vgl. auch ŚBr. III. 5. 1. 23, Āp. VII. 6. 2, Baudh. IV. 2 : 110. 15. — Oder wird am Tage vorher dieses Opfer der drei Tiere verrichtet?

15. Die Nahrung, welche der Opferveranstalter und seine Gattin am Tage vorher zu sich nehmen, ist mit Schmalz bereitet.

16. a. Nachdem er (d. h. der Opferveranstalter) sich ein Stückchen Gold auf den Mund gelegt hat, liegt er die Nacht zwischen den Schenkeln seiner geliebten Gattin, Keuschheit übend [1].

[1] Sūtras 15 und 16. a (von Garbe sind die Sätze unrichtig getrennt) beruhen auf Jaim. br. II. 117: *sarpiṣmantam aśitvā nipadyate; yam evāmuṃ dīkṣaṇīyam aśnāti, sa evāsya so 'śito bhavati; priyāyai jāräyā antarorū śete 'nipadyamānas; tapasyam evāsya tad; dhiraṇyam mukha ādhāya śete; satyaṃ vai hiraṇyaṃ; satyam evāsya tad uditam bhavati.* — Wahrscheinlich ist statt *nyasya* zu lesen: *'nvasya*, vgl. Hir. XVII. 5: *hiraṇyenānvasanam.*

16. b, 17. Die (vier) Hauptpriester werden (am Morgen des Tages vor dem eigentlichen Somaopfer von Somaherolden) auf Wagen herbeigefahren, indem diese namens des Opferherrn ihm ansagen: „Morgen werde ich eine Iṣṭi oder ein Tieropfer abhalten" [1].

[1] Da ja das Tieropfer, nach Sūtra 12, durch eine Iṣṭi ersetzbar ist.

18. Dies Herbeifahren geschieht in der folgenden Weise: nachdem die Opferpriester, jeder an dem ihm zukommenden Orte [1], sich niedergelassen haben, fahren vier Somaherolde nach allen vier Himmelsrichtungen hin auf zweirädrigen Wagen, die mit Rossen bespannt sind und auf welchen sich mit Milch gefüllte Schläuche befinden [2].

[1] Der Hotṛ befindet sich östlich, der Udgātṛ nördlich, der Adhvaryu westlich, der Brahman südlich. [2] Alles erweitert aus Panc. br. XVI. 13. 10, 13.

19. Die Butter, welche in diesen Schläuchen durch das Schütteln entsteht, giesse er zum Opferschmalz [1].

[1] Pañc. br. XVI. 13. 13.

20. Mit einem Vierspänner fährt der erste Somaherold nach Osten in einer Entfernung von einem Yojana (d. h. 4 Rufweiten) und holt hier den Priester ab; mit einem Dreispänner nach Norden, der zweite in einer Entfernung von drei Rufweiten; mit einem Zweispänner nach Westen, in einer Entfernung von zwei Rufweiten der dritte; mit einem Einspänner der vierte Herold nach Süden, in einer Entfernung von einer Rufweite [1].

[1] Alles nach Pañc. br. XVI. 13. 12.

21, 22. Oder es gibt bloss einen einzigen Somaherold, der auf einem mit Maultierweibchen bespannten Wagen nach rechtsherum fährt, wobei er im Osten aufhört [1].

[1] Er fährt also eine Rufweite nach Süden, dann zwei Rufweiten nach Westen, darauf drei nach Norden und schliesslich vier nach Osten.

23. a. Oder er beginnt mit der Entfernung von vier Rufweiten [1].

[1] Ich vermute dass *yojanādīni vā* zu trennen ist. Ist das richtig, dann kann er es auch so machen, dass er erst nach S. vier Rufweiten, dann nach W. drei, dann nach N. zwei, schliesslich nach O. eine Rufweite fährt.

23. b, 24. Oder er fährt mit einem mit Rossen bespannten Wagen nach jeder Richtung zwei Rufweiten nach links herum, im Süden aufhörend [1].

[1] Die Übersetzung nicht ganz sicher. Jedenfalls liegt hier das Jaim. br. II. 118 zu grunde: *aśvarathaḥ somapravāko bhavati; yojanaṃ paramaṃ ...; dvikrośam itthaṃ dvikrośam ittham ṛtvijo vinihitā bhavanti; ta enaṃ prātar upasametya yājayanti.*

25. Zum Somakauf dient ein dreijähriges [1], unbeschnittenes Rind [2].

[1] Schon die alten Rituallehrer waren unter sich uneinig über die Deutung des *trivatsa*, Lāṭy. VIII. 3. 9—11. [2] Beruht auf Pañc. br. XVI. 13. 9.

XXII. 3.

1. Wenn die Sonne aufgegangen ist, unterzieht er sich der Dīkṣā [1], vor Sonnenuntergang findet das Schlussbad statt.

[1] Zu l. *dīkṣate* statt *dīkṣite*.

2. Die Upasads fallen aus und werden dadurch ersetzt, dass er dreimal (d. h. einmal für jede Upasad) die Augen schliesst; oder er begehe die Upasads, nachdem er jedesmal vorher die Augen zugekniffen hat; oder aber es fallen bloss die nachmittäglichen Upasads aus [1].

[1] Wohl erweitert aus Jaim. br. II. 118: *sa juhvat trir nimīlayati trir vīkṣate, tā eva dīkṣopasadaḥ.*

3—8. Die Mahavedi ist ein Gerstenfeld, der Hochaltar ist eine Dreschtenne für Gerste, die Havirdhānas sind Karren, das Sadas ist eine Hütte, der Opferpfosten ist entweder ein hölzernes Schwert (Sphya), oder er ist oben mit einem hölzernen Schwerte versehen, oder er ist der Pfosten in der Mitte der Tenne (an welchem die zum Dreschen der Saat dienenden Ochsen angebunden werden), oder er ist die Deichsel eines Pfluges; ein Bund Gerstenhalme dient als Caṣāla [1].

[1] Vgl. Pañc. br. XVI. 13. 6—8 und Jaim. br. II. 117: *yavorvarā vedir bhavati . . .; yavānām uttaravediḥ . . .; khalevālā yūpa sphyāgro bhavati*; Lāṭy. VIII. 3. 4—6.

9. Zur Zeit, wo der für Agni-Soma bestimmte Bock geopfert wird [1], hole er das übernächtige Wasser aus der Wohnung eines Brahmanen, der Opfer verrichtet hat [2].

[1] Dieses Opfer, welches sonst am Aupavasathya-tage verrichtet wird, findet also am Somatage selber statt (Sūtra 10). [2] Nach Jaim. br. II. 117: *kumbhyā vasatīvaryo bhavanti yaḥ purejānas tasya gṛhebhyaḥ*.

10. Zur Zeit, wo der Savanabock geopfert wird, fasst er die Opfertiere zusammen an [1] (und schlachtet sie): den Bock für Agni-Soma, den Savanabock, und die Anūbandhyākuh.

[1] Vgl. Jaim. br. II. 117: *saha paśū ālabhante*.

11. Der Bock für Agni-Soma wird durch einen elfschüsseligen für Agni-Soma bestimmten Kuchen, die Anūbandhyākuh durch ein für Mitra-Varuṇa bestimmtes Quarkgericht ersetzt [1].

[1] Es ist ungewiss, ob Āp. dies als Alternative zu Sūtra 10 verordnet.

12. Wenn der Zeitpunkt in diesem Sādyaskra da ist, den Opferlohn zu geben, schenkt er einen tüchtigen, weissen Hengst [1].

[1] Jaim. br. II. 118: *aśvaḥ śveto dakṣiṇā bhavati*.

13. Diesen gibt er einem dem Angiras-geschlechte angehörenden Brahmanen, oder seinem Nebenbuhler [1].

[1] Könnte auf Pañc. br. XVI. 12. 4 beruhen.

14. Oder er erwählt sich einen Brahmanen, der sein persönlicher Feind ist, und schenkt diesem ein Ross, das an der Stirne mit einer goldenen Platte geschmückt ist [1].

[1] Vgl. Ait. br. VI. 35. 3 und ŚBr. III. 5. 1. 19, 20.

15. Wenn dieses nicht zur Hand ist, einen weissen Stier.

16. Nachher (d. h. nach Beendigung des Opfers) enthalte sich der Opferherr ein Jahr lang der Fusswaschung, des Fleisches, des Beischlafs, des Unwahrheitredens, des auf dem Bette Schlafens, der Salbung des Körpers und der Augen [1].

[1] Diese Vorschrift nur noch bei Hir. und im Mān. śrs.

17. Dies ist die Dikṣā [1].

[1] Welche ja vorher ausgefallen war? Hir. hat dasselbe, vgl. aber Sūtra 1 (das bei Hir. fehlt).

18. Wenn er es nicht ein Jahr lang vermag, dann nur während zwölf Tage.

XXII. 4.

1. Durch diesen ersten Sādyaskra sind die folgenden erklärt.

2. In dem zweiten aber lasse er das Agniṣṭomasāman auf fünfzehn Versen absingen [1]; er verrichte diesen für einen Kranken [2], für einen der sich Nahrung [3], oder Nachkommen, oder Vieh wünscht.

[1] Nach Pañc. br. XVI. 13. 1 auf 21 Versen, und so hat es auch Hir. [2] Pañc. br. l. c.. [3] l. c. 5.

3. Wer hinter den Seinigen zurückgeblieben ist, ein nachgeborener Sohn, verrichte die Anukrī („Nachkauf") [1].

[1] Beruht auf Pañc. br. XVI. 14. 2.

4. Dessen beide Pavamānas (d. h. Mittaglob und Ārbhavalob) werden auf achtzehn Versen gesungen [1].

[1] Nach Pañc. br. l. c. 3 (und Hir.) auf 24. Wahrscheinlich hatte Āp. das Jaim. br. II. 121 im Auge: *sa vā eṣo 'ṣṭādaśapavamāno bhavati.*

5. Hier kündigt der auf einem Rosse sitzende, und einen Schlauch mit saurer Milch mit sich führende Somaherold zum letzten Male in einer Entfernung von drei Rufweiten die Feier an [1].

[1] Vgl. Jaim. br. II. 121: *aśvatarīrathaḥ somapravāko bhavati; traipadaṃ paramam* u.s.w... *adhyardhakrośe 'dhyardhakrośa ṛtvijo vinihitā bhavanti.*

6. Für ein weibliches Rind kauft er den Soma [1].

[1] Aus dem Jaim. br.

7. Der Opferpfosten hat eine geschärfte Spitze [1].

[1] So auch Hir., Quelle unbekannt.

8. Die Mahāvedi ist ein Reisfeld [1].

[1] Nach Jaim. br. ein Weizenfeld.

9. Der Hochaltar ist die Dreschtenne für Reis.

10. Der Hotṛ ist ein dem Bharadvājageschlechte angehörender Brahmane [1].

[1] So nur Āp. — Hiraṇyakeśin's Schilderung der 2. und 3. Sādyakrī ist vollständiger und schliesst sich dem Jaim. br. näher an.

11. Der vierte Sādyaskra ist derjenige, dem die Art des Viśvajit zukommt (Viśvajicchilpa); er enthält alle Pṛṣṭhasāmans (wie der Viśvajit), alle Stomas, und die ganze Habe wird dabei als Opferlohn verschenkt [1].

[1] Diesen Ekāha hat von den älteren Texten nur das Pañc. br. — Die Bestimmungen des Āp. weichen aber von dieser Quelle ab.

12. Er kommt (durch ihn) zum Erwerb jeglicher Nahrung.

---

17. Das „der Falke" genannte eintägige Somaopfer verrichte, wer seinen Feind schädigen will [1].

[1] Nach Ṣaḍviṃśabrāhm. III. 8.

18—25. Die Havirdhānas sind zweirädrige Kriegswagen [1]; der Opferpfosten ist von Tilvaka- oder Bādhakaholz verfertigt und an der Spitze wie ein Schwert (Sphya) zugerüstet; die beiden Pressbretter sind die mittleren Bretter der Räder eines Wagens, der zum Fahren eines Leichnams gedient hat; dem Agni rudravat wird ein roter Bock geopfert; der „helle" Schoppen und der „Zwischenschoppen" werden hingesetzt [2]; die Streu besteht aus Rohr (das ja auch zum Pfeile dient); der Prastara besteht aus zurückbehaltenen Grashalmen [3], das Brennholz aus Vibhītakaholz, die Umlegehölzer sind Pfeile; die Opferpriester verrichten ihre Handlungen, indem sie eine rote Kopfbinde und rote Kleider tragen, und ihr Obergewand weder unter der rechten, noch unter der linken Achselhöhle, sondern um den Hals tragen, sodass die beiden Arme freibleiben [4]; als Opferlohn werden Kühe geschenkt, die abgebrochene Hörner haben, langohrig, einäugig, krüppelhaft und verstümmelt sind [5], von jeder Art neun; zum Zeitpunkte ihrer Schenkung soll man sie mit Dornen stechen, sodass Blut hervorquillt.

[1] Fast alle Bestimmungen sind aus Ṣaḍv. br. entlehnt. [2] Und nicht, wie sonst (vgl. XII. 11. 7) sofort gespendet. [3] Vgl. VIII. 14. 6. Diese Bestimmung nicht im Ṣaḍv. br. [4] Diese Tracht des Kleides ist „Asuraartig" (*nivītam āsuram*, Kāṭh. ār. bei Schröder, Die Tübinger Kaṭhahss., S. 56). [5] Die Beschreibung der Opfertiere nicht im Ṣaḍv. br.

26. Wenn er wünscht, dass sein Feind getötet werde, wende er das Rathantarasāman in dem (mittäglichen) Pavamānalob an, und verwende das Bṛhatsāman zum ersten Pṛṣṭhastotra; wenn er wünscht, dass er besiegt werde, verfahre er umgekehrt [1].

[1] Mit einer, wohl von Āp. selber angebrachten Änderung aus Ṣaḍv. br. III. 8. 12—13 entlehnt.

27. Wenn er wünscht, dass sein Feind in die fernste Ferne gehe, und keinen festen Stand erhalte, mache er es wie oben gesagt [1], und verwende das Plavasāman als Sāman des Brahman (d. h. zum dritten Pṛṣṭhastotra) [2].

[1] Wie Sūtra 26, erste Hälfte. [2] Nach Ṣaḍv. br. III. 8. 14.

---

28. Der Ekatrika des Prajāpati ist als Agniṣṭoma zu begehen [1]; durch dieses Opfer überwindet er die bösen Folgen alles Missgeschickes [2].

[1] Vgl. Bem. 2 zu XXI. 25. 5. — Beruht auf Pañc. br. XVI. 16. [2] Anders das zitierte Brāhmaṇa. Ich vermute, dass statt *nirdiśyaṃ* (so wenigstens drei Hss.) *nairdaśyaṃ* zu lesen ist, vgl. Pañc. br. XXII. 14. 2.

29. Er schenkt hierbei vierundzwanzig Kühe als Opferlohn [1].

[1] So nur Āp.; die Zahl beruht aber wohl bloss auf der Tatsache, dass dieser Ekāha im ganzen 24 Stotraverse umfasst.

XXII. 5.

1. Es gibt drei Vācasstomas (Stomas der Rede, des Wortes) [1].

[1] Nicht aus einem Brāhmaṇa bekannt. Baudh. XVIII. 42 und Śāṅkh. XV. 11 kennen nur e i n e n.

2. Die ersten zwei sind Agniṣṭomas mit dem Rathantara als erstes Pṛṣṭhastotra, der dritte ist eine übernächtige Feier, in der alle Stomas zur Verwendung kommen.

3. Bei diesem letzten treten alle Sāmans, alle Ṛks, alle Yajusformeln auf [1].

[1] So auch Śāṅkh. l. c. 5—6. Die Stotraverse, beim Bahiṣpavamāna zehn, sind in jedem folgenden Stoma das Zehnfache des vorhergehenden.

---

4. Wenn man auszieht um ein Vrātyaleben zu führen [1], so gelten die Vrātyastomas, die als Ukthyas zu begehen sind mit dem Rathantara als erstes Pṛṣṭhastotra; der zweite Vrātyastoma kann auch als Agniṣṭoma begangen werden [2].

[1] Deutung unsicher; der Ausdruck lehnt sich an Pañc. br. XVII. 1. 1 an: *vrātyāṃ pravasati*, wofür Jaim. br. *vrātyām dhāvayati*, Baudh. *vrātyaṃ carati* haben. [2] Keine andere Quelle (auch nicht Hir.) stimmt genau damit überein.

5, 6. Eine Kopfbinde, eine Treibstachel, ein minderwertiger Bogen [1], ein für den ungebahnten Weg tauglicher, mit einem Brette belegter Wagen, ein Ross und ein Maultier als Zugtiere (desselben), ein Kleid mit schwarzen Fransen, zwei schwarz und weiss gefleckte Ziegenfelle, eine silberne Platte — das alles kommt dem Gṛhapati zu [2].

[1] Die Bedeutung von *jyāhroḍa* ist unsicher; Baudh. hat dafür *carmamayair bāṇavadbhis tisṛdhanvam*: „ein Bogen mit drei Pfeilen in einem ledernen Köcher" (?). [2] Alles buchstäblich aus dem Pañc. br. XVII. 1. 14. — Nach Baudhāyana ähnelt der Vrātya durch diese verschiedenen Gegenstände dem Dīkṣita und Yajamāna: Kopfbinde: Baudh. VI. 4: 160. 8, C.H. § 17[c]; der Treibstachel ist Ersatz des Opferpfostens; der minderwertige Bogen ersetzt den Stab des Geweihten; der Wagen ersetzt das Devayajana; dessen Brett ist der Gārhapatya; das Kleid ähnelt dem vom Dīkṣita getragenen Kleide; die beiden Platten, eine goldene, eine silberne (nach Baudh.), gemahnen an die metallnen Platten des Pravargya (Baudh. IX. 5:

291. 5). — Hat man übrigens, da es hier mehrere Teilnehmer unter einem Gṛhapati gibt, an ein Mittelding zwischen Ekāha und Sattra zu denken?

7—9. Den anderen Vrātyas kommen zu: rotgeränderte Gewänder mit Strickfransen (?), je zwei Stricke, je zwei Sandalen und zweifach zusammengelegte Ziegenfelle [1].

[1] Aus Pañc. br. l. c. 15. Deutung der Worte vielfach unsicher.

10. Sie begeben sich jeder mit dreiunddreissig Kühen zu ihrem Gṛhapati hin [1].

[1] Aus Pañc. br. l. c. 17.

11. Diese sind die zum Opferlohn bestimmten Kühe.

12. Oder aber sie sollen sich sechsundsechzig Kühe durch Betteln erwerben.

13. Da sagt man aber auch: „Alles, was von ihnen erworben ist, das sollen sie geben; denn das ist die Habe der Vrātyas" [1].

[1] Die Quelle von Sūtra 12 und 13 ist unbekannt (Schlussworte aus Pañc. br. l. c. 16); auch Hir. hat sie, mit *sampāditam* statt *sātam*. — Hiermit sind die allen Vrātyastomas gemeinschaftlichen Bestimmungen abgemacht, und ist der 1. derselben, der Catuṣṣoḍaśin (viermal den Ṣoḍaśinstoma enthaltend), übereinstimmend mit Pañc. br. XVII. 1. 14, abgehandelt.

14. Derselbe Ekāha, aber mit sechs Ṣoḍaśistomas, gilt für geschmähte Vrātyas; der mit zwei Ṣoḍaśistomas für die Jüngsten (die dennoch den älteren gleichzukommen wünschen); der mit (der Zahl nach) aufwärts gehenden Stomas gilt für die Ältesten (um sich in ihrer höherer Stellung zu erhalten); der mit vier Ṣoḍaśistomas gilt für alle [1].

[1] Diesen Ekāhas entspricht der Reihe nach Pañc. br. XVII. 2, 3, 4 und 1.

---

15. Der erste der Nākasads („auf der Himmelsfeste wohnend") ist der „das Streben der Ādityas" genannte, als Ukthya zu begehen.

16. Er [1] macht sich durch diesen von seinem bösen Nebenbuhler los.

[1] Es ist wohl *gacchati* zu lesen.

17. Die anderen sind als Agniṣṭoma zu begehen. Der zweite heisst „das Streben der Angirasen", der dritte „das Streben der Sādhyas"; durch den vierten, „das Streben der Maruts", erreicht er Kraft und Mut; beim fünften werden alle Stotras uuf dreiunddreissig Versen gesungen; er verhilft zum Himmelsraum [1].

[1] Ich verbinde *svargakāmo* (sc. *yajeta*) mit Sūtra 17: der syntaktisch lose Nominativ wie XXII. 6. 1 z. B. — Zu Sūtras 15—17 ist zu bemerken, dass sich eine ausführliche Beschreibung dieser Ekāhas nur im Jaim. br. (II. 208—211) findet. Hier gelangen erst die Vasus, dann die Rudras, dann die Ādityas, darauf die Angirasen, dann die Maruts, und schliesslich die Viśvedevās zum Himmel: *nāke svarge loke 'sīdan*.

18. Durch den Abhibhū („Überwältiger") überwältigt er, durch die Vinutti („Verstossung, Vertreibung") vertreibt er seinen Nebenbuhler.

[1] Diese Ekāhas sind ausführlich nur im Jaim. br. II. 104—107 und in Śāṅkh. śrs. XIV. 38 dargestellt. In ihrem Stotra-aufbau sind sie einander entgegengesetzt: der Abhibhū umfasst (nach Jaim. br.) 9-, 15-, 17-, 21-, 27-, | 33-, 33-, 27-, 21-, 17-, | 15-, 9 versige Stotras, die Vinutti: 33-, 27-, 21-, 17-, 15- | 9-, 9-, 15-, 17-, 21-, | 27-, 33 versige Stotras. Durch das Trivṛt (welches ja das Brahman ist) am Anfang und am Ende, überwältigten die Götter die Asuras. Als diese darauf zum Trayastriṃśa (der ihr Vater Prajāpati ist, vgl. auch ŚBr. XI. 6. 3. 5) ihre Zuflucht nahmen, trieben die Götter sie durch die beiden Trivṛts in der Mitte nach beiden Seiten hinaus.

XXII. 6.

1. Der Schichtungsstoma (Citi) wird von einem verrichtet, der sich Fortpflanzung wünscht [1].

[1] Nur aus Jaim br. II. 162, 163 bekannt, wo er ausführlich behandelt und begründet wird.

---

2. Den als Agniṣṭoma begangenen Gāyatrastoma mit dem Rathantara als erstes Pṛṣṭhastotra verrichte ein Brahmane, der nach priesterlichem Ansehen begierig ist [1].

[1] Dieser Ekāha nur im Jaim. br. II. 174, 175, wo er einem Brahmanen die Purohitastellung zu sichern verspricht (so auch Hir.: *gāyatreṇokthyena* (so auch Jaim. br.) *rathantarasāmnā brāhmaṇah purodhākāmo yajeta*).

3. Es gibt zwei als Agniṣṭoma begangene Gāyatrastomas als erste Opfer.

4. Durch den ersten fällt einem Brahmanen Energie und priesterliches Ansehen zu, durch den zweiten einem Baronen ein starkes und unerschütterliches Reich. Sie werden aber nicht reich an Vieh sein [1].

[1] Die Absicht von Sūtra 3 und 4 ist nicht ganz klar. Jaim. br. hat nichts sicher Entsprechendes. Hir. lautet: *dvau gāyatrau pūrvau* (l. *pūrvo*?) *brāhmaṇasya, kṣatriyasyottarasya* (l. o *ttaras*?) *tejo brahmavarcasaṃ brāhmaṇasya pūrveṇa, kṣatriyasyottareṇogram avyatham* (sic).

---

5. Einen neunversigen als Agniṣṭoma begangenen Agniṣṭut verrichte, wer (infolge eines Brahmanentotschlags z. B.) unrein ist [1].

[1] Nach Pañc. br. XVII. 5. 3—5.

6, 7. a. An Agni gerichtet sind die „Vorleuchtverse" [1], an Agni gerichtet ist die Subrahmaṇyāformel [2], auf an Agni gerichteten Versen hält man das Lob (d. h. die Stotras und die damit korrespondierenden Śastras) [3].

[1] D. h. die Verse, die dem Schöpfen der Grahas, und insbesondere den Worten *upayāmagṛhīto 'si* vorangehen, vgl. unten, XXII. 27. 5—12. [2] Die Formel wird von Lāṭy. I. 4. 1—4 gegeben. [3] Die Verse werden im Jaim. br. alle besprochen. Zu den Kauthumas vgl. Ārṣeyakalpa III. 12 (Sāmaveda II. 868—922).

7. b. Eine Ziege und Gold ist der Opferlohn [1].

[1] Nach Jaim. br. II. 138: beide sind Agnihaft: wie Feuer leuchtend und feurig (in sexuellem Sinne).

8. Denselben Ekāha, aber als „Vierstomigen" [1], verrichte ein gelehrter Brahmane, der durch das Würfelspiel, durch die Weiber, durch die Liebe, oder durch seine Füsse ins Unglück geraten ist [2].

[1] Also als gewöhnlichen Agniṣṭoma, mit 9-, 15-, 17-, 21-versigen Stotras. [2] Wahrscheinlich gründet sich diese Angabe auf Jaim. br. II. 135, wo ausgesagt wird, dass das Trivṛt bahiṣpavamāna das Böse von seinem Munde, die Pancadaśa ājyas und der Pañcadaśa mādhy. pavamāna das Böse von seinen Armen, die Saptadaśa pṛṣṭhyas und der Saptadaśa ārbhavapavamāna das Böse aus seinem Bauche, das Ekaviṃśa agniṣṭoma das Böse aus seinen Füssen vertreibt, indem er in der Fremde gewesen ist.

9. Ein braunes Ross ist der Opferlohn [1]. Dieses soll dem Brahman geschenkt werden [2].

[1] Hir. hat hierfür: „eine weisse Stute". Die Quelle ist unbekannt. [2] Die anderen Ṛtvijs erhalten den gewöhnlichen Opferlohn.

10. a. Denselben Ekāha, aber mit dem fünfzehnversigen Agniṣṭomastotra auf Versen, die an Vāyu gerichtet sind, verrichte er für einen Kranken, einen, der nach Nahrung oder nach Nachkommen oder Vieh begierig ist [1].

[1] Āp. weicht von den uns bekannten Brāhmaṇas ab. Zu den Vāyuversen vgl. Pañc. br. XVII. 6. 1, Ārṣeyakalpa III. 12 am Ende.

10. b. Denselben Ekāha, aber mit dem Vāravantīyasāman auf den Revatīversen als Agniṣṭoma [1], verrichte er für einen, der sich priesterliches Ansehen wünscht [1].

[1] Aus Pañc. br. XVII. 7. 1 (Ārṣ. Kalpa III. 13. a).

10. c. Denselben Ekāha als „vierstomigen" verrichte er für einen, der sich die Herrschaft über ein Dorf wünscht.

11. Nach einigen sind die Agniṣṭuts ohne Pravargya zu verrichten [1].

[1] Die „einigen" sind unbekannt.

12—14. Einen Agniṣṭut, bei welchem die Stotras auf neun Versen gesungen werden, bringe dar wer Nahrung, einen auf fünfzehn Versen gesungenen, wer Kraft, einen auf siebzehn gesungenen als Agniṣṭoma, wer keinen Erfolg in seinem Opfer gehabt hat, oder wer bei einem Somaopfer scheitert [1].

[1] Das letzte nach Pañc. br. XVII. 8. 1—2.

15—18. Der neunversige Agniṣṭut gilt für einen, der Ungehöriges geredet hat; der fünfzehnversige für einen, der jemanden getötet hat, den zu töten verboten war [1]; der siebzehnversige gilt, wenn man Speise genossen hat von einem, von dem man nicht essen darf; der einundzwanzigversige für einen, der sich in die Fremde begeben hat: zu den Gandhāras, den Kalingas, den Magadhas, den Pāraskaras [2] oder den Sauvīras [3].

[1] Zu lesen mit Hir.: *'nighātyasya nighnataḥ*, vgl. auch Jaim. br.: *yo 'nighātasya nihanti*. [2] So auch Hir.; zu den Völkern vgl. Baudh. XVIII. 13 : 357. 6. [3] Quelle ist Jaim. br. II. 135 (Auswahl n⁰. 140).

19—21. Der siebenundzwanzigversige gilt für einen, der Macht wünscht; der dreiunddreissigversige für einen, der den Himmelsraum zu erreichen wünscht, der aber ev. als Agniṣṭoma begangen wird. In dem Agniṣṭoma-agniṣṭut erreicht man die Erfüllung aller Wünsche.

XXII. 7.

1. Es gibt vier [1] neunversige Agniṣṭomas mit dem Rathantara als erstes Pṛṣṭhastotra.

[1] Nämlich: Prajāpater apūrva (XXII. 7. 1—4); Bṛhaspatisava (XXII. 7. 5—16); Iṣu (XXII. 7. 17—19); Sarvasvāra (XXII. 7. 20—25). Das Pañc. br. rechnet die Iṣu nicht dazu.

2. Den ersten von diesen, der „unausgesprochen" ist [1], verrichte einer, der sich die Macht über ein Dorf wünscht [2].

[1] Zum Ausdruck vgl. C.H., S. 178. [2] Vgl. Pañc. br. XVII. 10. 1.

3. Nach einigen soll bloss alles beim Morgendienste „unausgesprochen" sein [1].

[1] So wünschen es die Kauthumas (P. Br. l. c.), ich lese nl. in Āp. mit drei Hss. und mit Hir.: *aniruktam*.

4. Ein weisses Ross ist der Opferlohn; dieses ist dem Brahman zu geben [1].

[1] Diese Bestimmung nur noch bei Hir.

---

5. Der Bṛhaspatisava [1] ist der zweite.

[1] Die Savas sind eigentlich: „die Weihungen zu . . .", vgl. unten XXII. 25 fgg.

6. Ein Brahmane, der nach priesterlichem Ansehen begierig ist, oder sich ein Amt als Hauskaplan bei einem Fürsten wünscht, verrichte ihn, oder einer, den man zur Würde eines Sthapati [1] salben soll [2].

[1] Der Sthapati, zum Vaiśyastande gehörig, scheint entweder der Gouverneur einer Provinz oder ein Oberrichter zu sein. [2] Nach Pañc. br. XVII. 11. 5, 6.

7. Als Hotṛ trete einer auf, der rings einen Kranz von Haaren auf dem Scheitel trägt, sonst aber kahlköpfig ist, einer von (durch die Sonnenglut) rotbrauner Hautfarbe, ein Blinzelnder, ein dreifach Erhellter (d.h. ein mit den drei Veden Vertrauter)[1].

[1] Nach TBr. II. 7. 1. 1—2: alles sind Abzeichen des Brahmavarcas, „des brahmanischen Schimmers": der leuchtende Scheitel, das gegen die Sonne Blinzeln, das Erhelltsein.

8. Mit dem Verse: „Bṛhaspati, der du bei allen Göttern beliebt bist, nimm unsere Opfergaben gerne an; verleihe Schätze dem Frommen"[1] schöpft er nach dem Erstlingsschoppen einen für Bṛhaspati bestimmten Extraschoppen, aus dem unmittelbar nach dem Mahendraschoppen libiert und getrunken wird.

[1] TS. I. 8. 22. e. — Diese Vorschrift scheint nicht aus einem Brāhmaṇa belegbar zu sein.

9. Zum gewöhnlichen Savanaopferbock kommt ein für Bṛhaspati bestimmter hinzu.

10. Beim Morgendienste, zur Zeit, wo die Narāśaṃsabecher hingestellt worden sind, weist er (d.h. der Opferveranstalter) den Opferpriestern elf Kühe als Opferlohn zu[1] (die aber jetzt noch nicht rite verschenkt werden).

[1] Diese und die unter Sūtra 12 gegebene Vorschrift beruht auf Pañc. br. XVII. 11. 2 (auch dem Wortlaut nach), nicht auf TBr. II. 7. 1. 3, weil hier Ungewissheit über den Augenblick herrscht, wann das Ross zu verschenken ist.

11. Er salbt[1] (eig. begiesst) während des Mittagsdienstes[2] den zum Purohita oder Sthapati zu weihenden Opferherrn, der auf dem schwarzen Antilopenfelle sitzt[3], entweder mit Schmalz oder mit den Neigen des Hellen- und des Quirlschoppens[4] mit dem Verse: „Ihr beide, Bṛhaspati und Indra, verfüget über das himmliche und das irdische Gut. Verleihet Reichtum dem euch preisenden Lobsänger. Beschützet uns für alle Zeit tüchtig"[5].

[1] In der oben (XVII. 19. 5. fgg.) beschriebenen Weise. [2] Und zwar nach Ablauf der C.H. § 197 erörterten Verrichtung. [3] Nach TBr. II. 7. 1. 4. [4] So machen es die Kāṇvīyas (Kāṇv. Śat. br. V. 7. 5. 9). [5] TBr. II. 5. 6. 3. — Dieser Vers nicht in Hir.

12. Elf Kühe mit einem Ross an zwölfter Stelle schenkt er beim Mittagsdienste, elf Kühe beim Nachmittagsdienste[1].

[1] Vgl. Bem. zu Sūtra 10.

13. Die beiden Gruppen von Kühen, sowohl die beim Morgendienste wie die jetzt zugewiesenen, trennt er von der ganzen Gruppe und schenkt sie jetzt rite den Priestern[1].

[1] Nach Pañc. br. l.c. 2, wo auch gelehrt wird, dass die dritte Elfzahl erst beim Opfer der für Mitra-Varuṇa bestimmten Vaśā (C.H. § 256) verschenkt wird, und so hat es auch Hir.

14. Oder aber acht Kühe beim Morgendienste, elf beim Mittagsdienste, zwölf beim Nachmittagsdienste [1], oder alle beim Mittagsdienste [2].

[1] So erlaubt das Jaim. br. (Auswahl n⁰. 139), wo noch hinzugefügt wird, das eine Kuh beim Opfer der Anūbandhyā, eine bei der Aufbruchsiṣṭi gegeben wird (so kommt die in diesem Texte vorgeschriebene Dreiunddreissigzahl zustande). [2] Auch dies erlaubt das Jaim. br., vgl. Sūtra 16.

15. Das Ross wird in diesem Falle bei jedem Dienste zu einem Drittel verschenkt [1].

[1] So auch das Jaim. br. Schliesslich (Sūtra 19) kommt es dem Brahman zu.

16. Oder aber er verrichte bloss im Geiste die Handlung des Verschenkens bei dem Morgen- und dem Nachmittagsdienste (und gebe die Kühe wirklich beim Mittagsdienste); oder aber er verschenke sie überhaupt nicht im Geiste beim Morgen- und Nachmittagsdienste, sondern er gebe sie nur beim Mittagsdienste [1].

[1] Alles nach dem Jaim. br. Die letzte Bestimmung scheint der 2. Hälfte von Sūtra 14 gleich zu kommen.

---

17. Bei dem dritten neunversigen Ekāha stellt er die Viṣṭuti [1] ein, die für den Iṣu („Pfeil") vorgeschrieben ist. Dieser Ekāha soll von einem verrichtet werden, der seinen persönlichen Feind zu schädigen oder zu töten wünscht [2].

[1] Viṣṭuti ist die Distribution der Verse über das Stotra. Die hier gemeinte ist Ṣaḍv. br. III. 9. 2 entlehnt.

18. Das Übrige wie beim Śyena [1].

[1] Aus op. cit. 7. — Vgl. XXII. 4. 13—27.

19. Ein braunes Ross ist der Opferlohn; dieses ist dem Brahman zu geben [1].

[1] Nicht aus einem Brāhmaṇa zu belegen.

---

20. Der vierte Ekāha mit neunversigen Stotras ist der Stoma des Śunaskarṇa, in welchem alle Sāmans am Ende zirkumflektiert sind [1].

[1] Das Schlussstück, das Nidhana jedes Sāmans ist hier *svāra*, d.h. hat die Notation 565, vgl. Simon, Puṣpasūtra S. 525 unter *svāra*. — Name und Wesen dieses Ekāha nach Pañc. br. und Jaim. br.

21. Diesen Ekāha verrichte ein zu sterben Wünschender, der den Wunsch hat: „Möchte ich ohne Krankheit zum Himmelsraume hingehen" [1].

[1] Nach dem Vorbilde des Śunaskarṇa, der, nachdem er nur Gutes verrichtet und keinerlei Missgeschick erlebt hatte, in jene Welt überzugehen wünschte. Dazu verhilft u. a. das svaritierte Sāman, weil der Hauch dreifach, und der Zirkumflex der Hauch ist; da der Svara

oder Zirkumflex ans Ende, ausserhalb des eigentlichen Sāmans fällt, und der Svara dem Hauch gleichgestellt wird, bringt er den Hauch aus dem Opferherrn heraus, sodass er unverweilt stirbt: *svārāṇi sarvāṇi sāmāny avakalpayanti; prāṇo vai svaraḥ, prāṇair eva tat prāṇān udgātā yajamānasya niḥsvarati,* Jaim. br. II. 168.

22. Nach dem Savanaopferbock ist dem Yama ein zweiter zu opfern, welcher gelb wie ein Papagei [1] (so!) sein soll.

[1] Beruht auf MS. II. 5. 11: 63. 15.

23. Der Opferlohn besteht aus zubereitetem Reis [1].

[1] Die Quelle dieser Vorschrift ist mir unbekannt.

24, 25. Während das Ṛbhulob (das erste des Nachmittagsdienstes) abgehalten wird [1], legt sich der Opferherr südlich von dem feigenhölzernen Pfeiler mit dem Haupte nach Süden gekehrt, und durch ein neues Gewand, dessen Fransen über seinen Füssen liegen, gänzlich verhüllt, hin und redet: „Ihr Brahmanen, bringet mir das Opfer zu Ende" [2]. In demselben Augenblicke wird das Opfer abgeschlossen [3].

[1] Vgl. C.H. § 221. b. [2] Erweitert aus dem Pañc. br. l. c. 5. Alles ist in Übereinstimmung mit dem Totenritual. [3] Das Opfer kann also unbeendigt bleiben; es kann aber auch zu Ende geführt werden, in diesem Falle soll ein nächster Verwandter des Yajamāna seine Stelle vertreten.

---

26. Den Bhū genannten Ekāha, als Ukthya begangen, mit dem Rathantara als 1. Pṛṣṭhastotra verrichte wer sich Wohlfahrt (*bhūti*) wünscht [1].

[1] Offenbar dem Śāṅkh. (XIV. 17) entlehnt, wo auch ein Bhuva und ein Svar.

27. Eine Milchkuh ist der Opferlohn.

XXII. 8.

1. Unvergänglich fürwahr ist der Verdienst dessen, der die Tertialopfer (eventuell als Ekāhas) verrichtet [1].

[1] Vgl. VIII. 1. 1. Nachträglich bemerke ich, dass Hir. an jener Stelle so wie hier, völlig mit dem Wortlaut des ŚBr. übereinstimmt.

2. An [1] Stelle des Vaiśvadeva tritt ein Agniṣṭoma, dessen Stotras alle auf neun Versen gesungen werden.

[1] Die jetzt folgende Darstellung der Soma-cāturmāsyas beruht ganz auf Pañc. br. XVII. 13. 1—16.

3. Der Opferbock ist den Viśvedevas, die Anūbandhyakuh dem Bṛhaspati geweiht.

4. Den Opferkuchen des Morgendienstes reihen sich die Opfergaben des Vaiśvadeva [1] an.

[1] Also VIII. 2. 2.

5. Deren Sviṣṭakṛtopfer und Iḍāzeremonie ist dieselbe.

6. Man richtet weder einen Opferpfahl auf noch bringt man den Hochaltar an[1].

[1] So das Pañc. br.; der Grund dieser Vorschrift entgeht mir.

7. Man bindet das Opfertier (statt an den Opferpfahl) an eines der Umlegehölzer an[1], oder an einen Feuerbrand oder an einen Grashalm.

[1] So das Pañc. br. Den Rest hat Āp. aus einer anderen Quelle. Wie dies praktisch ausführbar ist, sehe ich nicht.

8. Bei den anderen (d. h. den dann folgenden Tertialopfern) richtet man die Opferpfähle auf und bringt den Hochaltar an.

9. Vier Monate später finden an Stelle des Varuṇapraghāsaopfers zwei anschliessende Ekāhas statt: ein Agniṣṭoma und ein Ukthya[1], oder beide entweder Ukthya oder Agniṣṭoma.

[1] So die Kauthumas, s. Ārṣeyakalpa IV. 1. b, IV. 2.

10. Der Opferbock des ersten Tages ist den Maruts, der des zweiten Tages dem Varuṇa darzubringen, die Anūbandhyakuh dem Mitra-Varuṇa.

11. Für die Opfergaben des Varuṇapraghāsaopfers gilt das für das Vaiśvaveda Gesagte[1].

[1] Vgl. oben, Sūtra 4 und 5.

12. Die Mehlschüsseln werden in das Mārjālīyafeuer geopfert.

[1] Statt (vgl. VIII. 6. 23) in das Feuer der südlichen Vedi. Baudh. hat dieselbe Vorschrift, deren Grund mir entgeht.

13. Vier Monate später finden an Stelle des Sākamedhaopfers drei Ekāhas statt: ein Agniṣṭoma, ein Ukthya, ein Atirātra[1].

[1] S. Ārṣeyakalpa IV. 3—5. a.

14. Der Opferbock des ersten Tages ist dem Agni, der des zweiten Tages dem Indra-agni geweiht; am dritten Tage wird entweder die Elfzahl oder ein für Prajāpati bestimmter Bock geopfert; die Anūbandhyakuh ist dem Sūrya geweiht.

15. Der für Agni anīkavat bestimmte Opferkuchen[1] tritt am ersten Tage nach den Opferkuchen des Morgendienstes des Somaopfers ein, der für die Santapana-maruts bestimmte Caru[2] nach den Opferkuchen des Mittagsdienstes.

[1] Vgl. VIII. 9. 2. [2] Vgl. VIII. 9. 5.

16. Nachdem das übernächtige Wasser herumgetragen worden ist, geht man mit dem Caru für die Gṛhamedhin-maruts[1] vor.

[1] Vgl. VIII. 9. 8.

17. Nachdem die Frühlitanei des folgenden Tages „herbeigetrieben" ist, geht man mit der Volllöffelspende[1] vor.

[1] Vgl. VIII. 11. 18.

18. Der Opferkuchen für die Spielenden Maruts [1] tritt nach den Opferkuchen des Morgendienstes, der für die Selbststarken Maruts [2] nach den Opferkuchen des Mittagsdienstes, die „grosse, Opfergabe [3] nach den Opferkuchen des Nachmittagsdienstes ein.

[1] Vgl. VIII. 11. 22. [2] Der freilich, nach l. c. 3, fakultativ für den Kraiḍina eintreten kann. [3] Vgl. VIII. 12. 1 fgg.

19. Nachdem die Narāśaṃsaschalen hingestellt worden sind, geht man in einem umfriedigten Raume am Mārjālīya [1] mit dem Väteropfer [2] vor.

[1] Im Gegensatz zu VIII. 13. 2. [2] Vgl. VIII. 13. 1 fgg.

20. Nachdem man die für Tryambaka bestimmten Opferkuchen dargebracht hat [1] und zum Opferplatz zurückgekehrt ist, wird der Caru für Aditi [2] dargebracht.

[1] Vgl. VIII. 17. 1 fgg. [2] Vgl. VIII. 19. 1—4.

XXII. 9.

1. Vier Monate später findet an Stelle des Śunāsīrīyaopfers ein Jyotiṣṭoma-agniṣṭoma statt.

2. Der Opferbock ist dem Vāyu, die Anūbandhyakuh den Aśvins darzubringen.

3. Für die Opfergaben des Śunāsīrīya gilt das für das Vaiśaveda Gesagte [1].

[1] Vgl. XXII. 8. 4—5.

4. Die zwischen je zwei Tertialopfern einzuhaltenden Observanzen sind wie bei den Tertialopfern [1].

[1] Vgl. VIII. 4. 5—11.

5. Überall (d. h. nach jedem mit den Cāturmāsyas verbundenen Somaopfer) steigt er aus dem Avabhṛtha, ein neues Gewand anlegend.

[1] Pañc. br. XVII. 13. 6, 11, 14.

6. Tag für Tag gibt er als Opferlohn je fünfzig Kühe, beim letzten (Cāturmāsya) hundert und zwanzig [1].

[1] In Pañc. br. XVII. 13. 5, 11, 13, 16 sind die Zahlen der Reihe nach 50, 100, 150, 120 (oder 1200?, *dvādaśaṃ śatam* oder *dvādaśaśatam).* Hir. hat wie Pañc. br.

7. Oder er gibt, seinem Besitze entsprechend, Kühe in Übereinstimmung mit den Jahreszeiten, und beim Nachmittagsdienste die Kälber samt den Mutterkühen [1].

[1] So auch Hir., und vgl. Kāty. XXII. 7. 15.

---

8. Den Upahavya verrichte als „verhüllten" [1] Agniṣṭoma, wer in den Besitz eines Dorfes zu gelangen wünscht [2].

[1] Hier bedeutet *anirukta* (vgl. XXII. 7. 3), dass der Adhvaryu in den zum Schöpfen und Darbringen der Grahas dienenden Formeln alle Götternamen abändert; er verwendet z. B. *śakra* statt *indra, indu* statt *soma, niyutvat* statt *vāyu, ṛtāyuvau* statt *mitrāvaruṇau* u. s. w. Ähnliches gilt für die Sāmansänger (Lāṭy. VIII. 9. 1—4). Das Verhüllte, Versteckte, „Verblümte" wird jedoch nicht beim letzten Graha (resp. Stotra, Śastra) angewandt (Pañc. br. XVIII. 1. 4).
[2] Der Zweck ist sonst überall ein verschiedener.

9. Nach einigen soll (bloss) der Morgendienst „verhüllt" sein [1].

[1] Wahrsch. ist *aniruktaṃ* statt *niruktaṃ* zu lesen.

10. Ein weisser Hengst ist Opferlohn; dieser ist dem Brahman zu schenken.

---

11. Den Ṛtapeya verrichte als Agniṣṭoma mit dem Bṛhatsāman als erstes Pṛṣṭhastotra, wer den Himmelsraum zu erreichen wünscht.

12. Es gibt hierbei sechs oder neun Dīkṣātage und sechs Upasads [1].

[1] Nach Pañc. br. XVIII. 2. 2: sechs Dīkṣās, sechs Upasads, oder neun Dīkṣās, drei Upasads (zusammen zwölf).

13. Als Nahrung während der Dīkṣātage geniesst er nur Schmalz [1].

[1] Nicht, wie sonst, Milch. Der Ausdruck aus Pañc. br. l. c.

14. Nachdem der Soma gekauft ist [1], soll seine Fastenspeise (nl. das flüssige Schmalz) so viel betragen, wie an dem ersten Fingergliede haften bleibt.

[1] D. h. während der Upasadtage. Zum Übrigen vgl. Bem. zu Sūtra 15.

15. Jedesmal nimmt er die Fastenspeise mit dem nächtsfolgenden Fingergliede zu sich [1].

[1] Der Ausdruck (aus Pañc. br. l. c. 7 entlehnt) wird im Lāṭyāyanasūtra (VIII. 9. 9—11) in dreierlei Weise gedeutet: 1. an jedem Upasadtage geniesst er das flüssige Schmalz mit den in umgekehrter Folge zu verwendenden Fingergliedern, d. h. am 1. Tage soviel Butter wie an dem ganzen Finger haften bleibt, am 2. Tage steckt er den Finger bis zum 2. Gliede hinein, am 3. Tage bloss das erste Glied; 2. man hat drei hölzerne Schalen verfertigt, die 1. so tief und so gross im Durchmesser wie drei Fingerglieder, die 2. wie zwei, die 3. wie ein Fingerglied. Diese Schalen werden mit Schmalz gefüllt; am 1. Tage geniesst er aus der ersten Schale, am 2. aus der zweiten, am 3. aus der dritten Schale. Die dritte Weise ist dieselbe wie die zweite, aber in umgekehrter Reihenfolge. Offenbar schliesst sich Āp. der ersten Ansicht an. Die Massregel bezweckt die Erreichung des Himmelsraumes, vgl. Pañc. br.

16. Nachts kehrt er nicht dem Feuer, tags nicht der Sonne den Rücken zu [1].

[1] Diese wohl einem verlorenen Brāhmaṇa entnommen Vorschrift finde ich nur noch bei Baudh. und Hir.

17. Die (oder „eine") Wahrheit geredet habend, begeben sie sich in das Sadas hinein [1]; die (oder „eine") Wahrheit redend, geniessen sie den Rest der Schoppen.

[1] Der (dem Pañc. XVIII. 2. 9 entnommene) Ausdruck wird von Lāṭy. so erläutert: „Wenn sie sich anschicken in das Sadas hineinzutreten und den Soma zu trinken, sollen sie „die Wahrheiten der Götter" reden, z. B.: „Hier ist die Erde, dort die Sonne". Anders Jaim. br. (Auswahl n⁰. 143, S. 176, Z. 6), anders Śāṅkh., anders Āśv.

18. Eine viereckige, feigenhölzerne, mit Soma gefüllte Schale soll dem Brahman gegeben werden, der demselben Gotra als der Opferherr angehört und ihm freundlich gesinnt ist [1].

[1] Die Vorschrift aus Pañc. br. XVIII. 2. 10—12; ausführlicher das Jaim br. (Auswahl S. 175, 2. Hälfte).

---

19. Durch den „vielgoldigen Ekāha [1] als Agniṣṭoma erreicht er den Raum des Zugstieres [2], ersiegt er die leuchtenden Räume.

[1] Der Name dieses Ekāha wird im Pañc. br. nicht angegeben. Sonst heisst er *durāśa* oder *dūṇāśa* („schwer ausführbar"). Übrigens stimmt der Wortlaut mit Pañc. br. überein (XVIII. 3. 4—5). [2] Damit soll der Raum der Sonne *(āditya)* gemeint sein.

20. Bei der Weihungsiṣṭi [1] schenkt er Gold im Gewichte von zwölf Mānas, zweimal soviel bei der Eingangsiṣṭi [2].

[1] Vgl. CH. § 15. [2] Vgl. CH. § 28.

21. In dieser Weise, jedesmal doppelt soviel als bei der vorhergehenden Veranlassung, bei der Gastiṣṭi [1], bei den (sechs) Upasads der (drei) Upasadtage [2], bei dem Netzopfer des für Agni-soma bestimmten Bockes [3], bei dem Netzopfer des Savanabockes [4], bei dem Opfer des Savanaopferkuchens [5].

[1] Vgl. CH. § 44. [2] Vgl. CH. §§ 52, 57, 62, 68, 73, 76. [3] Vgl. CH. § 106. f. [4] Vgl. CH. § 141. c. [5] Vgl. CH. § 143. — Ich nehme *prātahsavane* zum folgenden Satze, weil es ja selbstredend ist, dass der Vapāhoma beim Morgendienste stattfindet, die Narāśaṃsabecher aber mehrere Male hingestellt werden.

XXII. 10.

22, 1. a. Wenn beim Morgendienste die Narāśaṃsabecher hingesetzt sind [1], gibt er den Opferpriestern ausser dem Golde hundert Zugochsen, dem Udgātṛ (besonders) einen goldnen Kranz, der sechs oder zwölf Blätter enthält [2].

[1] Vgl. CH. § 146. c. [2] In diesem Satze fehlt mehreres, vgl. Pañc. br. XVIII. 3. 2.

1. b. Beim Stotra des Yajñāyajñīya [1], bei der Avabhṛtheṣṭi [2], bei der Ausgangsiṣṭi [3], beim Opfer der Anūbandhyakuh [4], und bei der Aufbruchsiṣṭi [5], immer doppelt so viel als bei der vorhererwähnten Gelegenheit [6].

[1] Vgl. CH. § 241. [2] Vgl. CH. § 254. [3] Vgl. CH. § 255. [4] Vgl. CH. § 256. [5] Vgl. CH. § 259. [6] Allem liegt Pañc. br. l. c. zugrunde, Āp. hat aber einige Détails geändert und einige hinzugefügt.

---

2. Einen Agniṣṭut [1] als Agniṣṭoma, dessen Stotras alle aus neun Versen bestehen und dessen erstes Pṛṣṭhastotra auf der Rathantarasingweise gesungen wird, verrichte ein Brahmane, der nach priesterlichem Ansehen begierig ist.

[1] Vgl. XXII. 6. 5 fgg. Aus keinem Brāhmaṇa zu belegen.

---

3. Einen Indrastut-Indrastoma als Ukthya, dessen Stotras alle aus fünfzehn Versen bestehen, und dessen erstes Pṛṣṭhastotra auf der Bṛhatsingweise gesungen wird, verrichte ein Baron, der nach Kraft begierig ist [1].

[1] Vgl. Pañc. br. XIX. 16; unten, XXII. 13. 8, begegnet uns genau derselbe Satz, der hier nicht zu passen scheint, da er die Reihenfolge des Pañc. br., die sonst von Āp. eingehalten wird, unterbricht.

---

4. Einen Agniṣṭut als Agniṣṭoma, dessen Stotras alle auf siebzehn Versen gesungen werden, mit der Kaṇvarathantarasingweise als erstes Pṛṣṭhastotra, verrichte ein Vaiśya, der nach Vieh begierig ist [1].

[1] Beruht auf Pañc. br. XVIII. 4, vgl. Ārṣeyakalpa IV. 7. c.

5. Behandelt (ist die Vorschrift [1], die hier auszuführen ist): „Mit frischer Milch verrühre er beim Morgendienst den Soma" u. s. w.

[1] Vgl. XIV. 24. 14. Es kommt auch sonst, z. B. XVIII. 2. 16, vor, dass ein Zitat, durch *ity uktam* abgeschlossen, auf das Sūtra selbst verweist. — Übrigens gründet sich die Vorschrift auf Pañc. br. l. c. 2.

---

6. Den Tīvrasut (oder Tīvrasoma, den Ekāha, dessen Soma geschärft ist [1]) als Ukthya, mit entweder dem Rathantara oder dem Bṛhat als erstes Pṛṣṭhastotra, oder in welchem beide Singweisen auftreten, verrichte er für einen Kranken, einen der nach Nahrung begierig ist, oder nach Nachkommen oder nach Vieh, oder für einen, der um sein Ansehen gekommen ist [2].

[1] Weil man bei diesem Ekāha hundert Kühe melkt, um die Āśir zu bekommen, die beim gewöhnlichen Agniṣṭoma nur bei der dritten Kelterung verwendet wird (vgl. CH. § 220), hier auch bei den beiden ersten Kelterungen angebracht wird; vgl. Sūtra 7. [2] Aus Pañc. br. XVIII. 5. 5, 9, 10, 11 erweitert. Hir. schliesst sich diesem Brāhmaṇa näher an. Vgl. Jaim. brāhmaṇa in Auswahl § 142 am Ende.

7. Man melkt hundert Kühe um die Āśir zu bekommen [1].

[1] Nach Pañc. br. l. c. 12. Zum Āśir vgl. Bem. 2 zu XI. 4. 10.

8. Diese hundert sind der Opferlohn [1].

[1] Nach Pañc. br. l. c. 12 (in diesem Texte gehört *tat* am Anfang zum Vorhergehenden!).

9. Man verrührt den Soma wie beim Vaiśyasava [1].

[1] Vgl. oben, Sūtra 5. Beruht auf Jaim. br. II. 157 (s. Örtel, Contrib. from the Jaim. br. in Transactions of the Conn. Acad. of Arts and Sciences, Vol. XV, S. 183).

10. Oder beim Nachmittagsdienste mit saurer Milch, welcher frische Butter beigemischt ist[1].

[1] Vgl. XIV. 24. 14.

11—13. Man füllt die Somabecher auf, die Opferpriester beriechen den Soma bloss, geniessen ihn aber nicht; erst beim Stotra des Acchāvāka geniessen sie ihn[1].

[1] D. h. bei der Morgenkelterung sollen die Priester von dem dargebrachten Soma nicht nach jedem Stotra-Śastra geniessen, sondern überall, wo sonst der Soma getrunken wird, ihn bloss beriechen, nachdem sie den vorgeschriebenen Trunkspruch hergesagt haben. Darauf soll nach jedem folgenden Stotra, zum Becher, obschon er noch nicht geleert war, der Somarest des entsprechenden Stotra hinzugefüllt werden (*abhyunnayanam*). Dies Verfahren gilt aber nur bis zum Stotra des Acchāvāka (d.h. dem letzten Ājyastotra und -śastra, CH. §§ 169, 170). Sobald dieses zu Ende geführt ist, wird der Soma getrunken (CH. § 171).

14. Die Hotrakas lassen sich dabei vom Brahman einladen.

15. Die beiden Adhvaryus[1] und die Becheradhvaryus[1] machen dem Acchāvāka den Respons.

[1] Und nicht, wie sonst (vgl. CH. § 170) der Pratiprasthātṛ allein. — Das unter 11—15 Dargelegte findet seine Erklärung im Brāhmaṇa, besonders im Jaim. br. II. 152 (Auswahl n⁰. 142).

16. Bei diesem Ekāha wird die Elfzahl der Opfertiere dargebracht, welche in ost-westlicher Richtung[1] hinzustellen sind[2].

[1] Und nicht, wie sonst, in süd-nördlicher Richtung. Dieselbe Abweichung vom gewöhnlichen Ritus liegt XX. 9. 9 vor.

17. Soweit die Opferpfosten reichen schlägt man den Boden der Vedi auf[1].

[1] Da immer der *agniṣṭha yūpa* unmittelbar vor dem Āhavanīya aufgerichtet wird, östlich von diesem Pfosten die anderen zehn aufzurichten sind, ist die Mahāvedi nach Osten auszudehnen.

18. Eine weisse, trächtige Stute ist der Opferlohn[1].

[1] Aus dem Jaim. br. Diese wird dem Brahman extra gegeben, ferner vgl. Sūtra 8.

---

19. Den Marutstoma sollen zwei Personen: ein Fürst und dessen Hauskaplan verrichten, wenn sie sich gegenseitig gute Harmonie wünschen[1].

[1] Zu lesen mir der Hs. Q. *sāyujyakāmau*, wie auch Tālavṛ. und Hir. bieten. Dieser Ekāha (nur noch bei Hir.) ist von dem gleichnamigen, im Pañc. br. behandelten, verschieden.

---

20. Jetzt der Rāj („König") genannte Ekāha: wer eine Herrschaft

nicht erlangt, obschon er dieselbe erstrebt, verrichte diesen Ekāha [1].

[1] Aus Pañc. br. XIX. 1. 1—2 entlehnt. Auch Hir. hat den Akkus. *rājyam*.

21. Mit dem Virāj opfere wer Nahrung [1], mit dem Svarāj wer festen Bestand begehrt [2].

[1] Nach Pañc. br. XIX. 2. 1. [2] Im P. br. gibt es Rāj und Virāj, im Jaim. br. Virāj und Svarāj.

XXII. 11.

1. Wer, nachdem er vieles empfangen hat, sich wie einer fühlt, der Gift verschluckt hat, der verrichte den Punastoma [1], oder wenn man Speise genossen hat von jemandem, dessen Speise man nicht geniessen sollte [2].

[1] Nach Pañc. br. XIX. 4. 2. [2] Das letzte nach Jaim. br. Zur Begründung des Ganzen vgl. Jaim. br. in Auswahl § 130.

2. Oder, nach einigen [1] wenn man als Priester beim Opfer desjenigen aufgetreten ist, der zu diesem Opfer nicht qualifiziert war.

[1] Diese „einigen" sind unbekannt.

3. Wer sozusagen leicht (d. h. ausgeleert), und ohne festen Stand ist, der soll diesen Punastoma, aber mit zwanzigversigen Stotras, verrichten [1].

[1] Dass *ekaviṃśena* noch zu diesem Satz gehört, geht aus Baudh. XVIII. 47 : 404. 2 hervor. Die Quelle scheint Jaim. br. zu sein *(atiprarikta = laghu)*.

---

4. Wer Nachkommen wünscht, verrichte den Aupacchada [1].

[1] So, oder upacchada lautet der Name bei Āp. und Hir. (falsch statt upaśada, zur Verbalwurzel 2 *śad* „ausfallen"). Vgl. Pañc. br. XIX. 3 und Jaim. br. II. 81, 82 (Auswahl n⁰. 129).

5. Zu jedem Stotra (des normalen Paradigma) tritt e i n Vers hinzu [1].

[1] Wie dies gemacht wird, lehrt der Ārṣeyakalpa (V. 1. c).

6—8. Beim Morgendienste wirft er, nachdem die Becher als Nārāśaṃsa hingestellt worden sind [1], mit der Formel: „Die Gandharven und Apsarasen sollen sich berauschen" einen Somaschoss unterhalb des Pūtabhṛtfasses; beim Mittagsdienste [1] mit der Formel: „Die Gandharven und die Götter sollen sich berauschen"; beim Nachmittagsdienste [1] mit der Formel: „Die Gandharven und die Väter sollen sich berauschen" [2].

[1] Also nach der Handlung, welche CH. § 147, bzw. 189, bzw. 230 beschrieben ist. [2] Garbe's Satztrennung ist irrig. — Die Vorschrift, nur noch bei Hir., beruht offenbar auf Pañc. br. XIX. 3. 2, wo der Stoma als derjenige der Gandharven und Apsarasen bezeichnet wird, die man durch ihren Anteil am Somatrunke zu befriedigen hat.

---

9. Den Chada[1] verrichte wer einen Nebenbuhler hat (dem er zuvorzukommen wünscht.

[1] Vgl. Bem. zu Sūtra 4.

10. Von jedem Stotra (des normalen Paradigma) fällt e i n Vers fort[1].

[1] Beruht dem Inhalt (nicht dem Wortlaut nach) auf dem Jaim. br.; im Pañc. br. fehlt der Sada.

11. „Nach diesem ausfallenden Verse schwindet allmählich sein Nebenbuhler", so wird in der heiligen Überlieferung gelehrt[1].

[1] Quelle unbekannt.

---

12. Das nach allen Himmelsrichtungen gerichtete Opfer[1] verrichte einer, der wünscht: „Möchte ich dieses alles werden" (d. h. „möchte ich Herr über dies alles werden").

[1] Nur noch aus Baudh. XVIII. 49 (- 408. 5) bekannt.

13. In der Mitte befindet sich der Gārhapatya; östlich, südlich, westlich und nördlich davon die Räume für verschiedene Somaopfer; in der östlichen Richtung findet ein Opfer statt, bei welchem alle Stotras n e u n, in der südlichen eines, bei welchem sie f ü n f z e h n, in der westlichen eines, bei welchem sie s i e b z e h n, in der nördlichen eines, bei welchem sie e i n u n d z w a n z i g Verse umfassen.

---

14. Die vierstomigen Rāśi- und Marāyuopfer[1] gelten für einen, der Nahrung zu erlangen wünscht.

[1] Beide Wörter bezeichnen einen grossen Haufen, und zwar *marāya* (so lautet das Wort sonst überall statt *marāyu*) einen der grösser als der Rāśi ist: *jyāyān hy eva rāśer marāyo bhavati,* Jaim. br. Eine ausführliche Darstellung gibt von den älteren Texten nur Jaim. br. II. 164, 165. Die beiden machen ein Paar *(dvandva)* aus, wie die nun folgenden: es sind Zwillingsopfer.

15. Beim ersten schenkt er als Opferlohn einen Rāśi Mehl, beim zweiten einen Marāyu Mehl[1].

[1] So nur noch Baudh.

---

16. Die beiden[1] Catustomas des Gotama verrichte wer sich Vieh wünscht.

[1] So nach Pañc. br. XIX. 5, 6. Die anderen Quellen kennen nur e i n e n. Catuḥstoma heisst hier: mit vier Stomas zunehmend: *caturuttarastoma:* 4, 8, 8, 8, 8 | 12, 16, 16, 16, 16 | 20, 24 ||

17. Der zweite von diesen ist ein Ukthya m i t dem Ṣoḍaśinstotra[1].

[1] So Pañc. br. XIX. 6. 3. Das Schema ist hier: 4, 4, 4, 4, 8 | 8, 8, 8, 12, 12 | 12, 12, 16, 16, 16 | 16 ||

18. Als Opferlohn wird bei jedem ein kastrierter Stier gegeben [1].

[1] Nur bei Āp. und Hir.

---

19. Den Udbhid („Aufreisser") und Valabhid („Höhlenzerbrecher") verrichte wer Vieh wünscht [1].

[1] Vgl. Pañc. br. XIX. 7, Jaim br. II. 89, 90 (Auswahl n⁰. 131).

20. Nach der Verrichtung des Udbhid bringe er nach Verlauf eines Jahres den Valabhid dar [1].

[1] Wahrscheinlich kann man entweder die beiden zusammen oder mit einem Jahr Zwischenraum verrichten, vgl. Lāṭy. IX. 4. 11.

21. Während des Zwischenraumes bringt er (täglich) dem Agni einen achtschüsseligen Opferkuchen dar [1].

[1] So auch Hir.; Quelle und Absicht unbekannt.

22, 1. Bei den beiden Opfern schenkt er eine Anzahl Kühe, die der Silbenzahl des Gāyatrīverses gleichkommt: acht bei jedem [1].

[1] Der erste Satz ist wohl einem Brāhmaṇa entnommen. Die Quelle ist aber unbekannt, vgl. jedoch Jaim. br. in Auswahl, Bem. 9 zu n⁰. 131. Wahrscheinlich ist *gāyatrīsampannā* zu lesen (vgl. Lāṭy. IX. 4. 31).

XXII. 12.

2. Die beiden Apacitis verrichte wer Ehrenerweisung zu erlangen wünscht [1].

[1] Vgl. Pañc. br. XIX. 8 und 9.

3. An beiden treten die beiden Singweisen, sowohl Rathantara als Bṛhat auf [1].

[1] Nach ib. 8. 3.

4—9. „Bei beiden ist ein mit vier Rossen bespannter Kriegswagen der Opferlohn; alle Rosse sind für hundert Kühe gekaufte; der Wagen ist mit goldenen Platten, metallnem Beschlag (?) und allerhand Schmuck ausgestattet und strahlend; seine Decke ist ein Tigerfell, sein Bogenbehälter ist von Panterfell, sein Panzer von Bärenhaut; der auf ihm stehende Kämpfer ist zum Kampfe gerüstet, der Wagenlenker ebenfalls zum Kampfe gerüstet und durch zwei auf den (Bogen) gelegte (Pfeile) geschützt; eine goldne Platte tragend und mit einem Kranze versehen ist der Saṃgrahītṛ", so wird in der heiligen Überlieferung gelehrt [1].

[1] Nämlich im Jaim. br. II. 103 (Auswahl n⁰. 134), von Āp. etwas gekürzt.

---

10. Die beiden „beflügelten" Ekāhas, mit der Hochaltarschichtung verbunden, begehe wer wünscht: „Möchte ich beflügelt die leuchtenden Himmelsräume durchwandern" [1].

[1] Nach Pañc. br. XIX. 10 und 11.

---

11. Den „Stier" genannten Ekāha als Agniṣṭoma mit der Rathantarasingweise als erstes Pṛṣṭhastotra verrichte er für einen König, wenn eine Schlacht begonnen ist [1].

[1] In den älteren Quellen, Pañc. br. XIX. 12, Jaim. br. II. 87, wird dieser Ekāha zwar für einen Rājanya dargebracht, aber dass er während einer Schlacht verrichtet wird, hat nur Āp.

12. Von den bei dieser Gelegenheit erbeuteten Rindern schenkt er hundertundzwanzig Kühe [1] als Opferlohn.

[1] Vgl. Lāṭy. IX. 4. 20.

---

13. Den Vyoman („Firmament") genannten Ekāha verrichte wer den Himmelsraum zu erreichen wünscht [1].

[1] Von den älteren Quellen nur im Jaim. br. II. 88.

14. Beide Singweisen, Rathantara und Bṛhat, kommen dabei zur Verwendung.

15. Alle Stotras bestehen aus siebzehn Versen.

16. Nur das Agniṣṭomastotra besteht aus einundzwanzig [1].

[1] Der Inhalt von Sūtras 14—16 aus dem Jaim. br. l. c.

---

17. Wer eine unumschränkte Herrschaft wünscht, verrichte den Gosava als Ukthya mit sechsunddreissigversigen Stotras, mit dem Rathantara [1] oder dem Bṛhat [1] als erstes Pṛṣṭhastotra, oder mit beiden.

[1] Nach allen Quellen (TBr. II. 7. 6, Kāth. XXXVII. 6, Pañc. br. XIX. 13, Jaim. br. II. 113) werden Rathantara und Bṛhat verwendet.

18. (In diesem letzten Falle) tritt die Kaṇvarathantarasingweise im Mittagslobe [1] auf.

[1] Nach TBr. l. c.

19. Als Opferlohn wird eine Myriade Kühe gegeben [1].

[1] Nach ib.

20. Südlich vom Āhavanīya, an einer Stelle innerhalb der Mahāvedi, wo der Boden nicht aufgeworfen worden ist, wird der Opferherr unmittelbar nach dem Bṛhatstotra [1] vom Adhvaryu mit frischer Milch begossen (d.h. als Fürst gesalbt), welcher dazu den Vers spricht: „Reich geboren, an Kraft zugenommen, der stärkste Schützer des Baronenstandes, jugendliche Frische besitzend, sollst du, gross, auf der Grösse fest dich stützend, über Baronenstand und Königreich wachen. — Mit des höchsten Prajāpati unumschränkter Herrschaft salbe ich dich" [2].

[1] Also, wie sonst bei den Savas, vor dem Māhendragraha (CH. § 201). [2] Alles nach TBr. l. c.

XXII. 13.

1. Nach der Verrichtung dieser Feier lebt er ein Jahr lang [1] wie das Vieh:

[1] Oder zwölf Tage, nach Hir.

2, 3. sich niederbückend [1] schlürfe er Wasser und reisse Gras ab; er beschlafe seine Mutter, seine Schwester, und eine andere Frau aus seinem Geschlechte; an welchem Orte immer er sich genötigt sieht seine Notdurft zu verrichten, dort verrichte er sie [2].

[1] Nicht ganz sicher: *upāvahāya* das Jaim. br., so oder *upavahāya* die Hss. des Āp.; Tālavṛntanivāsin hat *upāvāhāya*. Die Münchener Hs. des Hir.: *upanigāha* (l. *upanigāhya* ?) [2] Alles aus dem Jaim. br. (Auswahl § 135).

---

4. Durch den Stoma der Maruts ersiegt er dauernde Wohlfahrt [1].

[1] Nach Pañc. br. XIX. 14. 1.

5. Diesen Ekāha verrichte er für zwei oder drei Personen [1].

[1] Nach l. c. 3. Nach Lāṭy. IX. 4. 25 für drei Freunde oder Brüder, welche sich zu einigen wünschen.

---

6. Die beiden Ekāhas, die den Namen: „das Gehäuse des Agni" tragen, sind für einen bestimmt, der Nahrung wünscht [1].

[1] Aus keiner anderen Quelle bekannt.

---

7. Die beiden: „Gehäuse des Indra und Agni" [1] für einen der den Himmelsraum zu erreichen wünscht.

[1] Entspricht wahrsch. Pañc. br. XIX. 15, wo jedoch nur e i n *indrāgnyoḥ kulāya* gegeben wird und der Zweck ein anderer ist.

---

8. Ein Baron der sich Kraft wünscht, bringe den Indrastoma als Indrastut dar als eine Ukthyafeier, mit der Bṛhatsingweise als erstes Pṛṣṭhastotra [1].

[1] Beruht auf Pañc. br. XIX. 16. Dass diese Feier ein Indrastut ist, stützt sich auf l. c. 15: *aindrīṣu bhavati.*

9. Ein Stier ist der Opferlohn.

10, 11. Den Stoma des Indra und Agni verrichte er für einen Fürsten und dessen Hauskaplan, welche beide den gleichen Wunsch nach Wohlfahrt haben [1]. Dem Brahmanen fällt dadurch Energie und priesterliches Ansehen zu, der Fürst dringt in die Untertanen ein [2].

[1] *ekarddhi* ist wohl fehlerhaft überliefert, etwa für *ekarddhyau;* Hir. hat dafür *ekadyām* (l. *ekarddhyām* ?). [2] Beruht auf Pañc. br. XIX. 17 (besonders l. c. 6).

---

12. Durch die „Keule" vernichtet er sein böses Geschick, seinen Nebenbuhler. Dadurch vernichtet er alle Anfeindungen [1].

[1] Nach Pañc. br. XIX. 18 und 19 (besonders 19.2).

13, 14. Das „Blitzgeschoss" (Vajra), einen mit dem Ṣoḍaśinstotra verbundenen Ekāha, verrichte wer seinen persönlichen Feind durch Behexung schädigen will, ebenso „die Zange" (Saṃdaṃśa) [1]. Der Ritus der beiden ist durch „den Falken" erklärt [2].

[1] Nach Ṣaḍv. br. III. 10 und 11. [2] Vgl. XXII. 4. 13—27.

---

15. Es gibt dreizehn übernächtige Somaopfer [1].

[1] Sie werden 16—29 erörtert. Āp. folgt auch hier dem Pañc. br., wo die dreizehn in derselben Reihenfolge gefunden werden: XX. 1—10 (inkl.). Wie aus XXII. 14. 1 hervorgeht, betrachtet Āp. diese Atirātras als Ekāha.

16. Den Lichtstoma [1] (Jyotis) begehe, wer Gedeihen wünscht.

[1] Vgl. XXII. 1. 5.

17. Den alle Stomas enthaltenden Atirātra, wer Wohlstand begehrt.

18. Die zur Elfzahl gehörigen Opfertiere [1].

[1] Dieser Satz hängt in der Luft. Eine Vergleichung mit Pañc. br. XX. 2. 4 erweist, dass diese Vorschrift sich auf den Aptoryāma bezieht, dessen Beschreibung dort, wie hier bei Āp., erst nachher folgt: Sūtra 19 (vgl. Pañc. br. l. c. 5 mit XX. 3. 4). Bei Hir. folgt der Inhalt von Sūtra 18 nach der von Sūtra 19. — Zu den siebzehn Tieren vgl. XIV. 5. 1.

19. Von wem das Vieh immer wieder fortläuft, der verrichte den Aptoryāma: er erreicht alles, ersiegt alles.

20. Den Atirātra, der neun siebzehnversige Stotras enthält, verrichte ein nach Nachkommen Verlangender.

21. Den Viṣuvat [1] als besonderen Atirātra verrichte ein von der ältesten Frau seines Vaters geborener Sohn: er erreicht den Vorrang.

[1] Vgl. XXI. 15. 16—18.

22. Den Goṣṭoma [1] verrichte, wer Wohlstand wünscht.

[1] Vgl. XXII. 1. 6. a.

23. Den Āyuṣṭoma [1], wer den Himmelsraum zu erreichen wünscht.

[1] Vgl. XXII. 1. 6. a.

24. Den Abhijit [1], wer Vieh wünscht.

[1] Vgl. XXII. 1. 12—15.

25. Den Viśvajit [1], wer einen Nebenbuhler hat.

[1] Vgl. XXII. 1. 6—11.

26. Einen Atirātra, dessen Stotras alle aus neun Versen bestehen, wer Nahrung wünscht.

27. Einen, dessen Stotras aus fünfzehn Versen bestehen, wer Kraft wünscht.

28. Einen siebzehnversigen, wer Nachkommen wünscht.

29. Einen einundzwanzigversigen, wer festen Stand wünscht.

Die Ahīnas (XXII. 14—24).

XXII. 14.

Allgemeines.

1. Ahīnas sind die Somaopfer vom zweitägigen an bis zum elftägigen; deren letzter Tag ist ein Atirātra [1].

[1] Vgl. Baudh. XXVI. 12:289. 4: *anyatarato'tirātrā hy ahīnāḥ.*

2. Das Verfahren dabei ist dasselbe wie bei einem zwölftägigen Somaopfer, das als Ahīna begangen wird [1].

[1] Der Dvādaśarātra kann nl. auch als Sattra begangen werden, vgl. XXI. 1. 3—4.

3. Der erste Tag eines zweitägigen Opfers hat (von den eigentlichen Schoppen) den für Indra-Vāyu bestimmten zuerst, der zweite Tag hat den für Śukra bestimmten Schoppen zuerst [1].

[1] Die normale Reihenfolge ist: *aindravāyava, maitrāvaruṇa, śukra, manthin, āgrayaṇa, ukthya.*

4. Beim dreitägigen Ahīna gilt für die ersten zwei Tage das im vorhergehenden Sūtra Ausgesagte; am dritten Tage geht der Erstlingsschoppen voran.

5. Beim viertägigen Ahīna gilt das Vorhergesagte; am vierten Tage geht der Indra-Vāyuschoppen voran.

6. Beim fünftägigen Ahīna gilt das Vorhergesagte; am fünften Tage geht der Śukraschoppen voran.

7. Beim sechstägigen Ahīna treten sie zweimal (in der in Sūtra 3—4 erörterten Reihenfolge) auf [1].

[1] Also: *aindravāyavāgra, śukrāgra, āgrayaṇāgra,* u. s. w.

8. Beim siebentägigen Ahīna gilt das im vorhergehenden Sūtra Gesagte; am siebenten Tage geht der Indra-Vāyuschoppen voran.

9. Beim achttägigen Ahīna gilt das im vorhergehenden Sūtra Gesagte; am achten Tage geht der Śukraschoppen voran.

10. Beim neuntägigen Ahīna treten sie in der unter 3—4 erörterten Reihenfolge dreimal auf.

11. Beim zehntägigen Ahīna gilt das im vorhergehenden Sūtra Gesagte; am zehnten Tage geht der Indra-Vāyuschoppen voran.

12. Beim elftägigen Ahīna gilt das im vorhergehenden Sūtra Gesagte; am elften Tage geht der Śukraschoppen voran.

13. Beim zwölftägigen Ahīna treten sie viermal in der unter 3—4 erörterten Reihenfolge auf [1].

[1] Vgl. XXI. 14. 2—4.

14, 15. Was den Ṣoḍaśinschoppen angeht, so soll er beim zweitägigen Ahīna am letzten, bei dem dreitägigen am mitleren und bei denen, die sich über mehr als drei Tage erstrecken, an jedem vierten Tage geschöpft (geopfert und genossen) werden, nicht bei Nichtahīnas [1].

[1] Der Text ist wohl so zu trennen: *ṣoḍaśino grahaṇam: dvirātrasyottare 'han grāhyo, madhyame trirātrasya* u.s.w. Über *nānāhīneṣa* (auch bei Hir.) bin ich nicht sicher: es kann sowohl *na anāhīneṣu* wie *nānā ahīneṣu* enthalten. — Zum Ṣoḍaśin vgl. XIV. 2. 2 fgg.

---

16. Es gibt vier zweitägige Opfer.

17. Das erste ist das zweitägige Opfer der „Aufleuchtung". Dieses ist erörtert [1].

[1] Vgl. XVIII. 22. 12—17.

18. Das zweitägige Opfer der Angirasen verrichte wer, obgleich er rechtschaffen ist, hintenangesetzt wird [1].

[1] Nach Pañc. br. XX. 11. 4; auch Hir. und Mān. śrs. haben *puṇyo*, nicht *pauṇyo* wie das Pañc. br.

19. Der erste Tag ist ein Lichtstoma, schliessend mit dem Agniṣṭoma [1]; der zweite Tag ein alle Stomas enthaltender Atirātra.

[1] Also das gewöhnliche, in C.H. vorliegende.

20. Durch das von Kapivana erschaute zweitägige Opfer erreicht er, welchen Wunsch er immer hat, und er wird unausgedörrt (von Körper) [1].

[1] Alles nach Pañc. br. XX. 13. 2, 5.

21. Der erste Tag ist ein Lichtstoma entweder als Agniṣṭoma oder als Ukthya, der zweite ein Atirātra [1].

[1] Erweitert aus Pañc. br. l. c. 1.

22. Durch das zweitägige Opfer des Citraratha findet er festen Stand im Leben und in Nachkommenschaft [1].

[1] Variïert nach Pañc. br. XX. 12. 3.

23. Der erste Tag ist ein Agniṣṭoma, der zweite ein Atirātra.

XXII. 15.

1. Durch das dreitägige Opfer des Garga kommt der Verrichter zur Fortpflanzung, zur Mehrung (seines Geschlechtes und seines Viehes), er erringt den Himmelsraum, er erwirbt sich festen Stand in diesen Räumen, er steigt hinter den Vasus, Rudras und Ādityas hinauf [1].

[1] Beruht zum Teil auf Pañc. br. XX. 14. 6 zum Teil auf TS. VII. 1. 5.

2. Als Weihungsiṣṭi tritt die dreischichtige Iṣṭi auf [1].

[1] Vgl. XX. 8. 4. Quelle unbekannt. Kommt auch bei Hir. vor. Weshalb diese Iṣṭi hier empfohlen wird, geht aus „Wunschopfer" n⁰. 178 Anf. hervor.

3. Eine rötlichbraune oder braune, gelbäugige, ein- oder zwei-jährige Kuh ist die Somakaufkuh [1].

[1] Hauptsächlich nach TS. VII. 1. 6. 2 und Pañc. br. XXI. 1. 3 (Jaim. br. II. 249, Auswahl n⁰. 149).

4. Die drei Tage sind: Agniṣṭoma, Ukthya, Atirātra [1].

[1] Nach TS. VII. 1. 5. 3—4.

5. Die Singweisen, auf welchen an jedem Tag das erste Pṛṣṭhastotra zu singen ist, sind: Rathantara, Vāmadevya und Bṛhat [1].

[1] Diese Bestimmung ist nicht in einem Brāhmaṇa vorhanden. Āp. kann sie aus dem Ārṣeyakalpa (VI. 3. 5) entnommen oder aus TS. VII. 1. 5. 3 erschlossen haben (Rathantara: Erde; Vāmadevya: Luftraum; Bṛhat: Himmel).

6. Tausend Kühe sind der Opferlohn.

7. Am ersten Tage schenkt er dreihundertunddreiunddreissig, und ebenso am zweiten und dritten Tage [1].

[1] Nach Jaim. br. II. 264 oder ŚBr. IV. 5. 8. 1 oder Pañc. br. XX. 15. 13.

8. Als tausendste bleibt übrig [1] eine rötlichbraune [1], gesprenkelte [1], zweifarbige [2], eine entweder auf beiden Seiten oder auf einer Seite bunte [3] Kuh.

[1] Wortlaut aus ŚBr. l. c. 2. [2] So TS. VII. 1. 5. 7. [3] So TS. VII. 1. 6. 5.

9. Es wird (in der heiligen Überlieferung) gesagt [1] (und dies hat hier Geltung): „Das (aus der Habe des Opferherrn) auszuerwählende Stück soll eine schöne, in Gestalt vollkommene Kuh sein" [2].

[1] TS. VII. 1. 6. 5—6. [2] Die eigentliche Absicht dieser Vorschrift entgeht mir. Vielleicht ist die Bedeutung, dass statt der tausendsten Kuh, weil sie die Stimme ist, eine andere Kuh als Ersatz gegeben wird.

10. Den am ersten Tage zu gebenden Kühen soll ein grosshöckriger Stier [1] vorangehen (als erster der dreihundertunddreiunddreissig).

[1] Āpastamba's *udbhṛṣṭi* steht Baudhāyana's *unnata* gleich.

11. Über diesem spricht er den Vers aus: „Führe du, Agni, die tausend herbei; du hast die Decke der Höhle zerspalten. Führe du uns tausend zu, samt Nachkommenschaft und Vieh. Der Reichtum soll wieder zu mir kommen" [1].

[1] Der Vers (zum Teil aus TS. VII. 1. 6. 6) ganz so nur noch bei Hir.; Baudh. (XVI. 25) und Mān. śrs. haben einen ähnlich lautenden.

12. Den am zweiten Tage zu gebenden Kühen soll eine rindernde Kuh vorangehen.

13. Über dieser spricht er den Vers aus: „Durch den Saft der Kräuter und Wasser bist du saftig geworden [1]. Teile du mir tausend zu, samt Nachkommenschaft und Vieh. Der Reichtum soll wieder zu mir kommen".

[1] Nur noch bei Hir.; Baudh. hat statt dieses Versteiles TS. I. 2. 2. f.

14. Den am dritten Tage zu gebenden Kühen soll ein Zwergstier vorangehen.

15. Über diesem spricht er den Vers aus: „Du, des Viṣṇu Zwergstier, bist der feste Stand der tausend [1]. Verleihe du uns tausend samt Nachkommenschaft und Vieh. Der Reichtum soll wieder zu mir kommen".

[1] Ähnlich Baudh., Hir., Mān. śrs. — Von dem in 10—14 Beschriebenen finde ich in den älteren Texten keine Spur. Die drei hier genannten Tiere gemahnen an die drei, welche je mit einem Drittel der tausendsten Kuh und den 333 Kühen hervorkommen (TS., Pañc. br., Jaim. br.).

XXII. 16.

16. 1. Es wird gelehrt: „Diese (tausendste Kuh) soll er (darauf) nördlich um die Āgnīdhrahütte herumführen und in der Nähe des Āhavanīyafeuers die Droṇakufe beriechen lassen" [1], oder er soll sie südlich um die Mahāvedi herumführen und sie zwischen Opferpfosten und Āhavanīya, oder aber im Āgnīdhrazelte oder im Havirdhānazelte [2], die Droṇakufe beriechen lassen mit dem Verse: „Berieche die Kufe, du Grosse, du mit dem breiten Strome, du Milchreiche, es soll in dich der Soma hineingehen, wie die Ströme in den Ozean. Teile du mir tausend zu samt Nachkommenschaft und Vieh. Der Reichtum soll wieder zu mir kommen" [3].

[1] TS. VII. 1. 6. 6. [2] Die Quelle dieser Alternative ist nicht anzugeben. Der Text des Jaim br. ist hier unvollständig. [3] TS. l. c.

2. Darauf führt er sie in nördlicher Richtung zum Āgnīdhrazelte hin [1] und wirft ein Tārpyakleid [2] über ihren Rücken [3].

[1] Vgl. TS. VII. 1. 6. 7. [2] Vgl. Bem. 1 zu XVIII. 5. 7. [3] Nach Pañc. br. XXI. 1. 10 oder Jaim. br. II. 251.

3. Darin (d. h. in dem Kleide) ist eine Abbildung der Dhiṣṇiyas verknüpft (eingestickt) [1].

[1] Quelle und Absicht unbekannt. Hir. hat dasselbe.

4. Dann soll er, während die Kuh mit dem Kopfe nach Westen gekehrt vor (dem Feuer) steht, in das Feuer der Āgnīdhrahütte eine Schmalzspende darbringen mit dem Verse: „Ihr beiden habt gesiegt; Ihr werdet nicht besiegt: keiner von den beiden ist besiegt worden. Als Ihr, o Indra und Viṣṇu, (gegen Vṛtra) strittet, da zerteiltet ihr das Tausend (d. h. den Besitz des Vṛtra) in drei Teile" [1].

[1] Alles nach TS. VII. 1. 6. 7.

5. Er bringt die Spenden dar mit den Formeln, welche „die Gestalten des Opfertieres" heissen, und zwar denjenigen Gestalten (Farben), die sich an der Kuh befinden [1].

[1] „Dem Roten, *svāhā*" u.s.w.; beruht auf TS. l. c. 8.

6. Nach der Überlieferung einiger werden hierzu die beim Rossopfer vorgeschriebenen Formeln verwendet [1].

[1] Nl. TS. VII. 3. 17—18, vgl. XX. 6. 4 am Ende.

7. Dann stehe er auf, führe sie in westlicher Richtung zu der Ecke des Sadas, und flüstere ihr ins rechte [1] Ohr die Formel: „Iḍā, Rantā, Aditi, Sarasvatī, du Liebe, du Liebste, du Grosse, du Berühmte; dies sind, o Kuh, deine Namen. Verkünde mich unter den Göttern als einen Gutes Verrichtenden" [2].

[1] Vgl. ŚBr. IV. 5. 8. 10. [2] Alles nach TS. VII. 6. 8.

8. Dann lässt er die Kuh frei und erfährt (aus ihrem Gange) die Erkentnis (inbezug auf das was dem Opferherrn bevorsteht):

9. „Wenn sie, nicht von einem Menschen angetrieben, nach Osten geht, so wisse er, dass der Opferherr seinen Zweck erreicht hat und den schönen Raum ersiegt hat; wenn sie nach Süden geht, dass er bald aus dieser Welt fortgehen (d.h. sterben) wird; wenn nach Westen, dass er reich an Korn sein wird; wenn nach Norden, dass er in diesem Raume (d.h. auf der Erde) ansehnlich sein wird" [1].

[1] Alles, mit geringer Änderung, aus ŚBr. IV. 5. 8. 11.

10. Über der Kuh spricht der Opferherr die Formeln: „Mach du mich zum Himmelsraume hingehen; mach du mich zum leuchtenden Raume hingehen: mach du mich zu allen den guten Räumen hingehen; mach du mich zu festem Stande hingehen zusammen mit Nachkommenschaft und Vieh. Der Reichtum soll zu mir wiederkehren" [1].

[1] Alles nach TS. VII. 1. 7. 1—2.

11. Zu jeder Dreizahl von Kühen, die über dreissig sind, füge er (nl. der Opferherr) sie jedesmal hinzu und gebe sie dem Āgnīdhra, dem Brahman, dem Hotṛ, dem Unnetṛ oder dem Adhvaryu [1].

[1] Zum Teil nach ŚBr. IV. 5. 8. 12 und TS. VII. 1. 5. 6, VII. 1. 7. 2.

12. Oder er erwähle sich zwei Unnetṛs und schenke sie demjenigen von diesen, der nicht das: „Es sei! Er höre" sagt [1].

[1] Dies sagt der Unnetṛ beim Hariyojana, vgl. C.H. § 247. b. Der Satz ist ŚBr. IV. 5. 8. 13 entnommen.

13. Oder er schenke dem Brahman zwei Drittel, dem Āgnīdhra ein Drittel [1].

[1] Nach TS. VII. 1. 5. 6—7: der Brahman ist Indraartig, und bei der Verteilung der Habe des Vṛtra waren ja dem Indra zwei

Drittel davon überwiesen. Der Āgnīdhra ist Viṣṇuartig, und dem Viṣṇu war ein Drittel überwiesen; vgl. TS. l. c. 5 und Jaim. br. II. 243 (Auswahl § 148 am Ende).

14. Oder aber allen den im Sadas ihren Sitz habenden Priestern [1].

[1] Nach TS, l. c. 6.

15. a. Oder man soll sie hinaustreiben und sie frei herumgehen lassen wie sie will [1].

[1] Nach TS. l. c.

15. b. Es wird (in der heiligen Überlieferung) gelehrt [1] (und das dort Gesagte hat hier Geltung): „Wenn sie von einem nicht Wissenden entgegengenommen wird [2], so soll er sie entgegennehmen mit den Formeln: „Eine bist du, nicht tausend. Dich, die du die eine, nicht tausend, bist, nehme ich entgegen; eine seiend, nicht tausend, komm zu mir. — Lieblich bist du, wohl sitzend, günstig; komm zu mir als liebliche, wohl sitzende, günstige".

[1] TS. VII. 1. 7. 2—3. [2] Nach demselben Texte steht ja eigentlich die 1000ste Kuh der ganzen Tausendzahl gleich.

16. Nachdem er [1] sie für ein Goldstück im Gewichte von hundert Mānas [2] losgekauft hat, bringt er sie in den Kuhstall des Opferherrn [3].

[1] Nl. derjenige, der nach Sūtra 10—14, die tausendste Kuh erhalten hat. [2] Durch eine andere Kuh, nach Jaim. br. II. 257 (und Hir.). [3] Vgl. TS. VII. 1. 7. 4.

XXII. 17.

1. Zur Erhaltung der Āśir [1] melkt man am ersten Tage zehn, am zweiten Tage zwanzig, am dritten Tage dreissig Kühe [2].

[1] Vgl. XIII. 10. 8. [2] Genau so Hir.; nur Mān. śrs. hat Ähnliches: *sapta saptānvaham āśire duhanti.* Die ältere Quelle ist unbekannt.

2. Am ersten Tage soll (ausser den Kühen) zubereitete Speise (d.h. Reis) gegeben werden; Gold, eine Kuh, ein Kleid am zweiten; ein Lastwagen, ein Kriegswagen, ein Ross, ein Elefant, ein Mensch am dritten Tage [1].

[1] Die Quelle ist unbekannt, vgl. aber ŚBr. IV. 5. 8. 15.

3, 4. Er soll aber nicht mehr als die Tausendzahl schenken; nach einigen jedoch ist dies wohl erlaubt [1].

[1] Aus dem ŚBr, l. c. 14.

5. a. Wenn er (mehr) gibt, so soll dies nach der Darbringung des Netzes der Anūbandhyakuh geschehen [1].

[1] Vgl. XIII. 23. 6 fgg. (und XIII. 7. 15). Quelle ist ŚBr. l. c. 15.

5. b. Wenn er [1] die Dakṣiṇākühe herbeiführt, so führe er sie in vollständigen Dekaden herbei [2].

[1] Nl. der Opferherr, vgl. XIII. 6. 8. [2] An jedem Tage sollen 333 Kühe gegeben werden, aber die überzähligen drei jedes Tages werden zusammen mit der tausendsten am dritten Tage herbeigeführt, vgl. XXII. 16. 11. Der Zweck ist, die Virāj (Zehnzahl) zu erreichen. Āp. folgt hier wieder dem ŚBr. IV. 1. c. 16. — Die Garbe'sche Satztrennung ist irrig.

6—8. Welchem (Opferpriester) er e i n e Kuh schenken will, diesen zehn (d.h. für zehn dieser Art) treibe er eine Dekade herbei; welchem er z w e i schenken will, diesen fünf treibe er eine Dekade herbei, welchem er f ü n f schenken will, diesen zwei treibe er eine Dekade herbei. So bis zur Hundertzahl oder bis zur Tausendzahl [1].

[1] Es ist mir ebensowenig wie Eggeling (unsere Stelle ist nl. ŚBr. IV. 5. 8. 16 entlehnt) gelungen, die Bedeutung dieser Worte zu begreifen. Die Distribution des Lāṭy. IX. 6. 4—13 lehrt uns hier nichts. Vielleicht steckt in dem Passus nur, dass, während die Dakṣiṇās nach der Ratio von XIII. 5. 12 verteilt werden, jedesmal zehn Kühe zugleich zur Verteilung herbeigeführt werden. Tālavṛndanivāsin gibt eine genaue Berechnung der Dakṣiṇās, der Text ist aber infolge der verdorbenen Überlieferung unverständlich. Der Wichtigkeit der Stelle halber zitiere ich Hir. (Haug'sche Hs.): *yasmā ekāṃ gāṃ ditset trayodaśabhyo daśatam upasamākuryād, yasmai pañcabhyas tebhyo daśataṃ, yasmai tisras tisrabhyas* (sic) *tebhyo dasatam, anakasmai* (sic) *vaikām yasmai pañca dvābhyāṃ tābhyāṃ daśatam; evam ā śatād ā sahasrāt.* Sieg schlägt die folgende Übersetzung vor: „Wenn er e i n e Kuh schenken will, diesem treibe er die Dekade zu zehn herbei (d.h. zehnmal je eine Kuh); wenn zwei, dem zu fünf (fünfmal je zwei); wenn fünf, dem zu zwei (zweimal je zwei); so bis zu hundert oder tausend" (d.h. wenn er hundert schenken will, dem treibt er die Dekade mit einmal zehn, wenn zwanzig, dem mit zweimal je zehn, wenn dreissig, dem mit dreimal je zehn u. s. w.).

9, 10. Nachdem er die letzte Dakṣiṇā herbeigeführt hat, oder nachdem er aufgebrochen ist [1], bringt er die Spende an Śabalī [2] dar mit der Formel: „O Śabalī, du bist der alles umfassende Ozean, du bist der Brahman der Götter, du bist die Erstgeborene der Ordnung. Nahrung, Licht, Glanz, Nektar bist du. Wir kennen dich, Śabalī, als die Strahlende. Die Erde ist einer deiner Füsse, der Luftraum einer, der Himmel einer, der Ozean einer. Dieses bist du, Śabalī. Wir kennen dich als solche; so spende uns Saft und Nahrung, einen Strom von Reichtum, o Śabalī, die du die Mächtigste unter den Geschöpfen bist. Möchte ich in den Besitz von Viehstand [3] kommen" [4].

[1] Vgl. CH. § 259. [2] Satztrennung in der Ausgabe irrig, l.: *śabali samudro 'si* u. s. w. [3] *vrajam?* Pañc. br. hat *vratam*, Jaim br. *āvṛtam*, Hir. *vṛtam*. [4] Vgl. Weber's Aufsatz Ind. Stud. V, S. 437. Auch Jaim. br. hat die Formel, aber sehr abweichend.

XXII. 18.

1. Das dreitägige Rossopfer umfasst einen Agniṣṭoma, einen Ukthya, und einen Atirātra.

2. Die Singweisen für das erste Pṛṣṭhastotra der drei Tage sind hintereinander: das Rathantara, die Mahānāmnīverse, das Bṛhat [1].

[1] Bem. zu Sūtras 1—2. Alles stimmt mit der schon gegebenen Darstellung des Aśvamedha (XX. 9. 12; 13. 1; 22. 3) und mit Pañc. br. XXI. 4. 1, 8 überein, vgl. Ārṣeyakalpa VI. b. Hir. behandelt dieses Opfer in diesem Zusammenhang denn auch nicht.

3. Es soll von einem König verrichtet werden, der „alles" zu werden wünscht.

4. Das dreitägige Somaopfer des Bida verrichte wer selbständige Herrschaft wünscht [1].

[1] Von Pañc. br. XXI. 5. 2, mit welchem Hir. übereinstimmt, abweichend.

5. Es umfasst drei neunversige, einen Ṣoḍaśin in sich fassende Atirātras [1].

[1] In Übereinstimmung mit der Lehre des Pañc. br.

6. Die ersten Pṛṣṭhastotras jedes Tages sind der Reihe nach auf der Rathantara-, der Vāmadevya- und der Bṛhatsingweise zu singen [1].

[1] Wie die Überlieferung der Kauthumas.

7. Die Tage und Pṛṣṭhastotras der drei jetzt folgenden dreitägigen Opfer sind dieselben wie die des dreitägigen Opfer des Garga [1].

[1] Vgl. XXII. 15. 4, 5.

8. Den Chandomapavamāna verrichte wer sich Vieh wünscht [1].

[1] Vgl. Pañc. br. XXI. 6. An diesen Tagen umfassen die drei Pavamānastotras, am. 1.: 24 Verse, am 2.: 44, am 3.: 48 Verse, die Stomas der Chandomatage.

9. Durch das die Güter in sich fassende [1] erreicht er den Besitz von Vieh.

[1] Antarvasu, Pañc. br. XXI. 7.

10. Den Parāka verrichte wer den Himmelsraum zu erreichen wünscht [1].

[1] Vgl. Pañc. br. XXI. 8.

11. Es gibt vier viertägige Somaopfer.

12. Das erste ist das des Atri, welches vier tüchtige Söhne verspricht.

13. Es ist ja gesagt [1]: „Vier tüchtige Söhne werden in seinem Hause geboren: ein tüchtiger Hotṛ, ein tüchtiger Udgātṛ, ein tüchtiger Adhvaryu, ein im Rate Tüchtiger" [2].

[1] TS. VII. 1. 8. 1. [2] Nach Tālavṛndanivāsin ist *susabheya* ein *atharvavedakuśalaḥ*, ein *subrahmā*.

14. Die [1] vier vierstomigen Somaopfertage des Atri sind: Agniṣṭoma (1. Tag), zwei Ukthyas (2. und 3. Tag) und Atirātra (4. Tag).

[1] Die TS. VII. 1. 8. 2 erwähnten. Dass jeder Tag vier Stomas enthält geht aus Pañc. br. XXI. 9. 1 hervor.

15. Es ist gesagt [1]: „Beim Atri, obgleich er die Opferwilligkeit als

Höchstes hatte, stellten sich vier Kräfte nicht ein: Ansehen, Kraft, priesterliches Ansehen und Nahrung; diese vier Kräfte erreicht er durch diese vier Tage".

[1] TS. l. c.

16. Das viertägige Opfer des Jamadagni verrichte wer Gedeihen wünscht [1].

[1] TS. VII. 1. 9.

17. Die Spende an den Upasadtagen besteht aus Opferkuchen [1].

[1] Statt, wie sonst (vgl. C.H. § 52. a), aus Schmalz. Die Bestimmung beruht auf TS. VII. 1. 9. 1.

18. Während der zwölf Upasadtage, die dieser Somafeier vorangehen, werden morgens und abends als Upasadspenden der Reihe nach die folgenden Opferkuchen vom Adhvaryu dargebracht: ein einschüsseliger für Agni bestimmter am ersten Tage; ein zweischüsseliger für die Aśvins bestimmter am zweiten Tage; ein dreischüsseliger für Viṣṇu bestimmter am dritten Tage; ein vierschüsseliger für Soma bestimmter am vierten Tage; ein fünfschüsseliger für Savitṛ bestimmter am fünften Tage; ein sechsschüsseliger für Dhātṛ bestimmter am sechsten Tage; ein siebenschüsseliger für die Maruts bestimmter am siebenten Tage; ein achtschüsseliger für Bṛhaspati bestimmter am achten Tage; ein neunschüsseliger für Mitra bestimmter am neunten Tage; ein zehnschüsseliger für Varuṇa bestimmter am zehnten Tage; ein elfschüsseliger für Indra bestimmter am elften Tage; ein zwölfschüsseliger für die Viśvedevas bestimmter am zwölften Tage [1].

[1] Alles aus Pañc. br. XXI. 10. 23 entlehnt. Die Reihenfolge ist durch die Zahlen der Kapālas bestimmt. Viṣṇu, wegen seiner drei Schritte bekannt, bekommt immer einen dreischüsseligen, die Maruts, wegen ihrer sieben Gruppen, bekommen immer einen siebenschüsseligen Opferkuchen, u.s.w.

19. Es sind „Löffelspenden" [1].

[1] Vgl. XXIV. 3. 2—13 und Bem. zu XV. 6. 7.

XXII. 19.

1. Der Adhvaryu opfert von diesen Kuchen, nachdem er der Reihenfolge nach über jedem eine der folgenden Formeln [1] hergesagt hat.

1. Agni, komm zum Opfer, komm zum heiligen Dienste; schaffe den Vater Vaiśvānara zur Hülfe herbei.

2. Ihr Götter Aśvins, mischet mit eurer Honigpeitsche heute dieses Opfer für den Opferherrn.

3. Gott Viṣṇu, schreite bei diesem Opfer weit aus für den Opferherrn.

4. Gott Soma, der du den Samen einbringst, komm heute bei diesem Opfer dem Opferherrn zu Gefallen.

5. Gott Savitṛ, schicke heute bei diesem Opfer dem Opferherrn dein Savitṛwesen.

6. Gott Dhātṛ, du guter Ordner, komm heute dem Opferherrn zu Gefallen zu diesem Opfer.

7. Göttliche Pressteine, lasset heute bei diesem Opfer euren Süsses bringenden Klang dem Opferherrn zu gefallen ertönen.

8. Göttin Aditi, schicke heute bei diesem Opfer dem Opferherrn dein Aditiwesen.

9. Göttin Anumati, begünstige heute bei diesem Opfer den Opferherrn.

10. Göttliche Gewässer, füget euch heute bei diesem Opfer dem Opferherrn.

11. a.[2] In jedem Sitze, reich an Nachkommen, der Ṛbhu, gerne annehmend.

11. b.[2] Gott Indra, verleihe[3] heute bei diesem Opfer dem Opferherrn Kraft.

12. Gott Tvaṣṭṛ, du guter Samenspender, komm heute zu diesem Opfer dem Opferherrn zu Gefallen.

2. Jeder Formel hängt er die Worte an: „Dem Indra, den Göttern giesset die Opfersubstanz aus, svāhā".

[1] Alle Formeln sind Pañc. br. XXI. 10. 11—22 entnommen. Āpastamba's Text jedoch weicht in Einzelheiten von seiner Vorlage ab. Nur die Lesarten des Pañc. br. sind richtig, diesen habe ich mich in der Übersetzung angeschlossen. Die Sprüche finden sich auch bei Hir. (meist mit den besseren Lesarten), im Mān. śrs. und in Kāty. (XXIII. 3. 1). [2] Es gibt entweder eine Formel zu viel (dann ist die eine als fakultativ zu betrachten) oder Āp. nimmt 11a und 11b zusammen. Die Formel 11b nur in Āp. und Hir. [3] Nur die Lesart des Hir.: *devendrendriyam adyāsmin yajñe yajamānāya dhehi* ergibt einen Sinn.

XXII. 20.

1. Das „Vasiṣṭha's Beschreitung"[1] genannte viertägige Opfer soll einer verrichten, der, obschon er Verdienst hat, dennoch hintenangesetzt wird[2].

[1] Der Name nur im Jaim. br. II. 289: *vasiṣṭho vā akāmayata sam imān lokān sarpeyam iti.* [2] Erweitert aus Pañc. br. XXI. 11. 2.

2. Das „Viśvāmitra's Sieg" genannte viertägige Opfer soll von einem verrichtet werden, der einen Nebenbuhler hat[1].

[1] Nach Pañc. br. XXI. 12. 1, 3.

3. Es gibt fünf fünftägige Somaopfer.

4. Es ist gesagt (und dies bezieht sich auf das erste dieser Opfer): „Einst gab es nur das Jahr. Dieses wünschte: „Möchte ich die Jahres-

zeiten erschaffen". Es erschaute dieses fünftägige Opfer.... Wer dieses verrichtet, pflanzt sich fort ... oder trennt sich von seinem Nebenbuhler ... oder bekommt tausend Kühe ... oder wird ein Redner" [1].

[1] TS. VII. 1. 10. Dieser Ahīna nicht in den Texten der Chandogas.

5. Das zweite fünftägige Somaopfer ist „das Zusammenhängende" [1].

[1] Nach Pañc. br. XXI. 13. Zum Namen vgl. Fussbem. 3 zur Ausgabe des Ārṣeyakalpa S. 96.

6. Er erreicht dadurch welchen Wunsch immer er hat [1].

[1] Nach Pañc. br. l. c. 7.

7. Dessen Tage sind: ein Agniṣṭoma, drei Ukthyas und ein Atirātra [1].

[1] Vgl. Ārṣeyakalpa VII. 8—10.

8. Hierbei umfassen am 1. Tage die ersten zwei Pavamānastotras 9, das dritte 15 Verse; am 2. Tage die ersten zwei 15, das dritte 17 Verse; am 3. Tage die ersten zwei 17, das dritte 21 Verse; am 4. Tage die ersten zwei 21, das letzte 27; am 5. Tage die ersten zwei 27, das dritte 33 Verse [1].

[1] Alles aus Pañc. br. XXI. 13. 1.

9. Durch das „fünfjährige" genannte fünftägige Somaopfer wird er „mehr als viel" (d.h. zahlreich an Nachkommen und Vieh) [1].

[1] Die Darstellung in den älteren Texten geben Pañc. br. XXI. 14, Jaim. br. II. 178—180 (als Ahīna), TBr. II. 7. 10—12 (als Sava).

10. In jedem Jahre (d.h. fünf Jahre hindurch, vor dem eigentlichen Somaopfer) bringt er ein Tieropfer dar.

11. Man führt siebzehn scheckige fünfjährige Stiere und siebzehn noch nie geschwängerte fünfjährige Kühe herbei [1].

[1] Nach Pañc. br. l. c. 7.

12. Nachdem sie besprengt und mit dem Feuerbrande umzirkelt worden sind [1], lässt man die Stiere frei und opfert die Kühe [2].

[1] Vgl. VII. 13. 10; 15. 1. [2] Vgl. Pañc. br. l. c. — Die Kühe werden den Maruts überwiesen, Pañc. br. l. c. 5 und vgl. Wunschopfer n⁰. 56.

13. Wir werden deren Farben erörtern:

14. a. gestreifte, mit buttergelben Flecken gesprenkelte, rötlich braune, und scheckige [1].

[1] Mit geringer Zutat und Abänderung der Reihenfolge, nach Pañc. br. l. c. 8. Also jedes Jahr werden die Stiere freigelassen (vgl. aber Sūtra 16—18); im 1. Jahre werden die Pṛśnikühe von Sūtra 11, im 2. Jahre die gestreiften u. s. w. geschlachtet.

14. b. Nachdem er die zuletzt genannten geopfert hat, beginnt die Weihe für das Somaopfer.

15. Die Tage des fünftägigen Opfers sind: ein Agniṣṭoma mit neun-

versigen Stotras, ein Ukthya mit fünfzehnversigen, ein Ukthya mit siebzehnversigen, ein Ukthya mit fünfzehnversigen, ein Atirātra mit siebzehnversigen Stotras [1].

[1] Nach Pañc. br. l. c. 10.

16. Jene Stiere sind die Savanaopfertiere [1].

[1] Nach TBr. II. 7. 11. 1.

17. Man opfert Tag für Tag drei von diesen, am letzten Tage fünf [1].

[1] Nach Pañc. br. l. c. 10.

18. Dem Indra und den Maruts werden die Stiere, den Maruts (allein) die Kühe geopfert [1].

[1] Nach ib. 12.

XXII. 21.

19, 1. Wenn Rudra den Stieren nachstellt, so bringe er dem mit Rudra verbundenen Agni einen achtschüsseligen Opferkuchen dar.

2. Wenn einer ins Wasser fällt, einen für Apāṃ napāt bestimmten Caru.

3. Wenn einer zusammensinkt, einen für Nirṛti bestimmten Caru.

4. Wenn einer zusammengesunken oder zusammengebrochen ist, einen für die Erde bestimmten Caru oder einschüsseligen Opferkuchen.

5. Wenn einer lahm wird oder die Hörner verliert, einen für Bṛhaspati bestimmten Caru.

6. Wenn einer zugrunde geht, einen Caru für Vāyu.

7. Wenn einer von einem feindlichen Heere erbeutet wird, einen elfschüsseligen für den siegenden Indra bestimmten Opferkuchen.

8. Wenn einer mit Gewalt entführt wird, einen elfschüsseligen für den gewaltigen Indra bestimmten Opferkuchen.

9. Wenn einer blind wird, einen Caru oder einschüsseligen Opferkuchen für Sūrya.

10. Wenn einer in ein Erdloch fällt, einen Caru für Viṣṇu.

11. Wenn einer infolge einer unbekannten Krankheit stirbt, einen Caru oder zwölfschüsseligen Opferkuchen für Prajāpati [1].

[1] Bem. zu 20. 19 — 21. 11: beinahe alles ist aus dem Pañc. br. XXI. 14. 13—19 (vgl. oben, XX. 7. 11 fgg.).

12. Das vierte fünftägige Somaopfer ist das den Mahāvrata in sich fassende Opfer [1].

[1] Pañc. br. XXI. 15.

13. Dieses verrichte, wer einen Nebenbuhler hat [1].

[1] Nur in Āp.

14. Dessen fünf Tage sind: ein neunversiger Agniṣṭoma, ein fünfzehnversiger Ukthya, der Mahāvrata, ein siebzehnversiger Ukthya, ein einundzwanzigversiger Atirātra [1].

[1] Alle anderen Quellen weichen ab und schliessen sich dem Pañc. br. (XXI. 15. 1) an.

15. Das Menschenopfer ist das fünfte fünftägige Opfer.

16. Dessen Tage sind wie die des Pañcaśāradīya [1].

[1] Vgl. XX. 24. 5.

17. Er gibt als Opferlohn am ersten Tage ein Ayuta Kühe, am zweiten Tage ein Niyuta, am dritten Tage ein Arbuda und Nyarbuda, an den beiden letzten Tagen wie an den beiden ersten [1].

[1] Dies alles nur bei Āp. Die Quelle ist unbekannt.

XXII. 22.

1. Es gibt vier sechstägige Somaopfer.

2. Das erste ist das der Sādhyas [1].

[1] TS. VII. 2. 1.

3. Es ist gesagt [1]: „Dieses Opfer bezweckt, den Opferherrn den Himmelsraum erreichen zu lassen. Die Tage desselben sind die des Pṛṣṭhyaṣaḍaha [2]. Havirdhāna- und Āgnīdhrahütte sind von Aśvatthaholz, beide stehen auf Rädern; der Opferpfosten hat unten die Gestalt eines Mörsers; man geht jeden Tag eine Strecke weiter nach Osten, die Sarasvatī entlang; man geht unter lautem Geschrei; wenn die zehn mitgeführten Kühe zu hundert geworden sind, so ist das eine Veranlassung zum Aufbruch; eine andere, wenn die hundert zu tausend geworden sind; eine dritte, wenn einer der Beteiligten stirbt oder wenn sie vergewaltigt werden" [3].

[1] TS. VII. 2. 1 (in der Übers. etwas bekürzt). [2] Vgl. Ārṣeyakalpa I. 8 und Anhang 4. a — 4. f. [3] Mit diesem Ṣaḍaha sind aufs engste die unten (XXIII. 12, 13) beschriebenen hundertjährigen Sattras der Sādhyas verwandt.

4. Das sechstägige Opfer der Jahreszeiten ist das zweite [1]; es wird von einem verrichtet, der Nachkommenschaft begehrt [1].

[1] Pañc. br. XXII. 1.

5. Dessen Tage sind die der sechstägigen Periode, in welcher hintereinander die Pṛṣṭhasāmans auftreten [1].

[1] So Pañc. br. l. c. 1. — Vgl. Bem. 2 zu Sūtra 3.

6. Durch das dritte sechstägige Opfer, mit dem Trikadruka [1] am Ende, erreicht der Opferherr welchen Wunsch er immer hat [2].

[1] D. h. den ersten drei Tagen des Abhiplava-ṣaḍaha, vgl. Ārṣeyakalpa I, 2—4 (jyotis, go, āyus). [2] Anders das Pañc. br. XXII. 2. 2, mit welchem Hir. übereinstimmt.

7. Dessen Tage sind: neunversiger Agniṣṭoma, fünfzehnversiger Ukthya, siebzehnversiger Ukthya, Jyotis, Go- und Āyustag[1].

[1] Pañc. br. XXII. 2. 1.

8. Durch das vierte sechstägige Opfer bekommt er reichlich Nachkommen und Vieh[1].

[1] Auch hier weicht Āp. vom Pañc. br. ab, welchem Hir. näher steht.

9. Dessen Tage sind: die fünf des „zusammenhängenden" Opfers[1] und ein als Atirātra begangener Viśvajit[2].

[1] Vgl. XXI. 20. 8. [2] So Pañc. br. XXII. 3. 1.

10. Es gibt acht siebentägige Somaopfer.

11. Das siebentägige Opfer des Kusurubinda verrichte wer sich Vieh wünscht.

12. Dieses ist erklärt[1].

[1] Nl. durch das Brāhmaṇa: TS. VII. 2. 2.

13. Das zweite siebentägige Opfer, das der sieben Ṛṣis, verrichte wer den Himmelsraum zu erreichen wünscht[1].

[1] Vgl. Pañc. br. XXII. 4. Hir. und Mān. śrs. mit *ṛddhikāmaḥ* stehen dieser Quelle näher.

14. Es umfasst die sechstägige Periode mit den Pṛṣṭhasāmans und einen den Mahāvrata umfassenden Atirātra[1].

[1] Nach Pañc. br. l. c. 1. Der letzte Tag ist ein gewöhnlicher Atirātra, aber mit dem Mahāvrata als erstes Pṛṣṭha.

15. Das siebentägige Opfer des Prajāpati verrichte wer Nachkommen wünscht[1].

[1] Nach Pañc. br. XXII. 5.

16. Dessen Tage sind: die sechstägige Periode mit den Pṛṣṭhasāmans, und als letzter Tag ein Atirātra, dessen erstes Pṛṣṭhastotra das Mahāvratastotra des Prajāpati ist[1].

[1] Nach Pañc. br. XXII. 5. 1; woher Āp. die Bezeichnung d i e s e s Mahāvratastotra hat (das nach Pañc. br. l. c. 2 von dem gewöhnlichen unterschieden ist), ist mir unbekannt. Hir. hat dasselbe, Mān. śrs. hat *saptadaśam* wie Pañc. br.

17. Das siebentägige Opfer mit den Chandomastomas in den Pavamānastotras[1] verrichte wer Vieh wünscht[2].

[1] Vgl. Sūtra 18. [2] Nach Pañc. br. XXII. 6.

18. Dessen Tage sind die sechstägige Periode mit den Pṛṣṭhasāmans und als siebenter ein mit dem Mahāvrata als erstes Pṛṣṭhastotra verbundener Atirātra, dessen Pavamānastotras die Verszahlen der Chandomatage haben[1].

[1] Nach Pañc. br. l. c.; übrigens vgl. Bem. zu XXII. 18. 8.

19. Das Pṛṣṭhyāvalamba genannte siebentägige Opfer verrichte wer Nahrung wünscht [1].

[1] Diesen Saptarātra kann ich aus älteren Quellen nicht nachweisen. Ich finde ihn nur bei Hir.: *pṛṣṭhyāvalambena pratiṣṭhākāmaḥ pṛṣṭhyaḥ ṣaḍahaḥ pṛṣṭhyāvalambyaḥ trayastriṃśaṃ mahāvratam.* Vielleicht entspricht ihm doch Pañc. br. XXII. 7, vgl. Ārṣeyakalpaḥ VII. 13. d.

20. Der Pṛṣṭhyastoma umfasst die sechstägige Periode und einen mit dem Mahāvrata als erstes Pṛṣṭhastotra verbundenen Atirātra [1].

[1] Dass dieser Satz einen besonderen Saptarātra beschreibt, erhellt aus Āśv. X. 3. 15. Vielleicht entspricht Pañc. br. XXII. 10. Aber so ergeben sich nicht acht, sondern neun Saptarātras! Gehören XXII. 22. 20 und 23. 1 zusammen? und ist 23. 2 interpoliert? Hir. lautet: *sattrasaṃmitenānnādyaṃ prajāṃ paśūn ojo vīryam āpnoty: abhyāsañjyaḥ pañcāho viśvajid atirātraḥ.* Auch Mān. śrs. kennt diesen Saptarātra (*devānāṃ pṛṣṭhyaḥ stomaḥ*). Tālavṛ. freilich rechnet den Pṛṣṭhyāvalamba als n⁰. 5, den Sattrasaṃmita als n⁰. 6.

XXII. 23.

1. Das einem Sattra gleichstehende siebentägige Opfer verrichte wer Nahrung wünscht.

2. Dessen Tage sind wie die des Kusurubindaopfers [1].

[1] Vgl. XXII. 22. 11 (TS. VII. 2. 2).

3. Das siebentägige Opfer an Indra verrichte wer Macht wünscht [1].

[1] Pañc. br. XXII. 8.

4. Dessen Tage sind: Jyotis-, Go-, Āyustag, dann ein Abhijit, ein Viśvajit, ein Sarvajit und ein Atirātra mit allen Stomas.

5. Durch das siebentägige Opfer des Janaka [1] kommt der Verrichter zur Nachkommenschaft und zur Fülle, er gewinnt den Himmelsraum, er findet festen Stand in diesen Räumen.

[1] Der Name nicht im Pañc. br., wohl im Jaim. br. Die mit diesem Opfer verbundenen Wünsche werden überall verschieden angegeben.

6. Dessen Tage sind vier neunversige Tage: ein Agniṣṭoma und drei Ukthyas; dann ein Viśvajit, ein Mahāvratatag, ein als Jyotiṣṭoma begangener Vaiśvānara-atirātra [1].

[1] Nach Pañc. br. XXII. 9. 1. Die Zutat *vaiśvānaraḥ* muss dem Śāṅkh. śrs. (XVI. 26. 3) entnommen sein, sie fehlt bei Hir.

7. Das achttägige Somaopfer verrichte wer priesterliches Ansehen wünscht. Es ist erklärt [1].

[1] Nl. durch das Brāhmaṇa: TS. VII. 2. 3.

8. Es gibt drei neuntägige Somaopfer.

9. Das erste verrichte einer, der lange zu leben wünscht [1].

[1] Nach Pañc. br. XXII. 12. 3.

10. Dessen Tage sind die sechstägige Periode mit den Pṛṣṭhasāmans, ein Jyotis-, ein Go- und ein als Atirātra begangener Āyustag [1].

[1] Nach Pañc. br. l. c.

11. Das zweite verrichte wer priesterliches Ansehen wünscht [1].

[1] Nach Pañc. br. XXII. 13; Āp. und Hir. weichen mit bezug auf das Ziel ab.

12. Dessen Tage sind ein neunversiger Agniṣṭoma, ein fünfzehnversiger Ukthya, ein siebzehnversiger Ukthya, die Abhyāsaṅgya genannte fünftägige Periode [1], und ein als Viśvajit begangener Atirātra [2].

[1] Vgl. XXII. 20. 5. [2] Mit leichter Abweichung von Pañc. br. XXII. 13. 1.

13. Das „stachelschweinbunte" [1] neuntägige Opfer verrichte wer Nahrung wünscht.

[1] Der Name aus(?) Āśv. X. 3. 27. Auch bei Hir.

14. Dessen Tage sind: Jyotis, Go, Āyus, Jyotis, Go, Āyus, Āyus, Go, und als Jyotis begangener Atirātra [1].

[1] Den TS. VII. 2. 4 dargestellten Navarātra erwähnt Āp. merkwürdigerweise nicht.

15. Es gibt vier zehntägige Somaopfer.

16. Wenn er vorhat sich zu einem zehntägigen Opfer weihen zu lassen, soll er, nachdem er die Zehnhotṛformel [1] im Geiste hergesagt hat, mit dem Graha genannten Teile dieser Formel eine Schmalzspende in den Āhavanīya darbringen [2].

[1] TĀ. III. 1 (statt mit der Siebenhotṛformel, vgl. X. 3. 8). [2] Die Vorschrift beruht auf TS. VII. 2. 5. 1.

17. Das „dreigipflige" [1] ist das erste der zehntägigen Opfer. Er wird „dreigipflig" unter seinen Nachkommen und Seinesgleichen [2].

[1] Zum Namen vgl. Bem. 1 zu Sūtra 18. [2] D. h.: „die Seinigen in drei Hinsichten übertreffend: in Wissen, Nachkommen und Besitz", nach der Vyākhyā zum Vādhūlasūtra. Beruht auf TS. VII. 2. 5. 3 und Pañc. br. XXII. 14. 7.

18. Dessen Tage sind: ein neunversiger Agniṣṭoma, ein fünfzehnversiger Ukthya, ein neunversiger Agniṣṭoma, ein siebzehnversiger Agniṣṭoma, ein einundzwanzigversiger Ukthya, ein siebzehnversiger Agniṣṭoma, ein siebenundzwanzigversiger Agniṣṭoma, ein dreiunddreissigversiger Ukthya, ein siebenundzwanzigversiger Agniṣṭoma, und ein als Viśvajit mit allen Pṛṣṭhastomas begangener Atirātra [1].

[1] Beruht auf TS. l. c. 3 und 5. Die drei „Gipfel" sind durch gesperrten Druck kennbar gemacht.

XXII. 24.

1. Das „Götterburg" genannte zehntägige Somaopfer verrichte einer, gegen welchen man Behexung übt [1].

[1] Nach TS. l. c. 3 (l. in Āp. *abhicaryamāṇaḥ*).

2. Dessen Tage sind: ein dreistomiger Agniṣṭoma, ein als Ukthya begangener Jyotistag, ein dreistomiger Agniṣṭoma, ein als Abhijit begangener Agniṣṭoma, ein als Ukthya begangener Gotag, ein als Agniṣṭoma begangener Abhijit, ein als Agniṣṭoma begangener Viśvajit, ein als Ukthya begangener Āyustag, ein als Agniṣṭoma begangener Viśvajit, und ein Atirātra mit allen Stomas [1].

[1] Nach Pañc. br. XXII. 17. 1 (mit einiger Abweichung). Auch dieser Daśarātra ist „dreigipflig".

3. Durch das die Verszahlen der Chandomatage enthaltende zehntägige Somaopfer kommt er in den Besitz von einem Mann (Sklaven ?), von Vieh, von Stärke, von Kraft [1].

[1] Nach Pañc. br. XXII. 16. 1 (wo bloss „Vieh").

4. Dessen Tage sind: die sechstägige Abhyāsangya Periode [1], die drei Chandomatage [2], ein Atirātra [3].

[1] In Āp. nirgends erwähnt. [2] Vgl. Bem. zu XXII. 18. 8. [3] Diese Angabe wird nur in Āp. gefunden.

5. Nach einigen [1] sind die Tage: die Abhyāsangya genannte fünftägige Periode [2], die vier Chandomatage [3] und ein Atirātra.

[1] Die Kauthumas, Pañc. br. XXII. 16. 1. [2] Vgl. XXII. 20. 5. [3] Der 7. 8. 9. und 10. Tag des Daśarātra (Ārṣeyakalpa VIII. 10).

6. Durch das zehntägige Opfer des Kusurubinda wird er „mehr als viel" [1].

[1] Nach Pañc. br. XXII. 15. 2.

7. Dessen Tage sind: drei neunversige Agniṣṭomas, drei fünfzehnversige Ukthyas, drei siebzehnversige Ukthyas, ein einundzwanzigversiger Atirātra [1].

[1] Nach Pañc. br. XXII. 15. 1.

8. Beim elftägigen Somaopfer des Kṣemadhanvan [1], des Sohnes des Puṇḍarīka wird eine Myriade Dakṣiṇās gegeben [2].

[1] So lautet im Mān. śrs. (gegen Pañc. br. XXII. 18. 7) der Name. [2] Nach Pañc. br. l. c. 6.

9. An jedem Tage verschenkt er tausend Kühe, am letzten Tage (obendrein) tausend Rosse oder hundert Rosse [1].

[1] Vgl. Śāṅkh. XVI. 30. 10 und Mān. śrs: *catuṣṭome 'śvasahasram.*

10. Durch dieses Opfer gelangt er zu jeglichem Gedeihen, er erreicht den Rang eines Oberhauptes [1], er kommt in den Himmelsraum, er findet festen Stand in diesen Räumen.

[1] Nach Pañc. br. l. c. 5.

11. Dessen Tage sind: die Abhyāsangya genannte sechstägige Periode, ein vierstomiger Agniṣṭoma, die drei Chandomatage, und ein Atirātra [1].

[1] Mit leichter Variation nach Pañc. br. l.c. 1.

12. Nach einigen [1]: die fünftägige Abhyāsangya Periode, die vier Chandomatage, der Mahāvratatag, und ein als Viśvajit mit allen Pṛṣṭhasāmans begangener Atirātra.

[1] Wer die „einigen" sind, ist unbekannt.

Die Savas (XXII. 25—28)

(Āpastamba unterbricht jetzt den logischen Zusammenhang der Darstellung, da die Savas Ekāhas sind, und jetzt die Darstellung der Sattras folgen sollte).

XXII. 25.

1. a. Jetzt die Beschreibung der Savas [1].

[1] Die Savas sind eintägige Somaopfer (meistens Ekāhas), mit welchen eine Weihung (*abhiṣeka*) zum Fürsten oder die Erfüllung eines Wunsches verbunden ist. Eigentlich gehören also auch zu dieser Kategorie das Cayana (d.h. Agniṣava, vgl. XVII. 19. 8), der Rājasūya, der Vājapeya.

1. b. Der Bṛhaspatisava ist behandelt [1].

[1] Vgl. XXII. 7. 5—16.

2. Den Vaiśyasava verrichte ein Vaiśya [1], der Gedeihen seines Viehstandes wünscht [2].

[1] Nach Baudh. ist mit dem Vaiśya ein Sthapati gemeint. [2] Vgl. TBr. II. 7. 2.

3. Er bringt die sieben Opfergaben dar, deren erste die für Agni bestimmte ist [1].

[1] Also: achtschüsseliger Opferkuchen für A g n i, Caru für P ū ṣ a n, zwölfsch. Opferk. für S a v i t ṛ; Caru für T v a ṣ ṭ ṛ, zehnsch. Opferk. für V a r u ṇ a, Caru für die V i ś v e d e v a s, siebensch. Opferk. für die M a r u t s. Diese Opfergaben sollen sich den Savanīya-opferkuchen (C.H. § 121, 143) anschliessen. Sie beruhen auf TBr. II. 7. 2. 1—2.

4. Eine scheckige, vierjährige, für die Maruts bestimmte Kuh kommt zu dem für Agni bestimmten Savanīyaopferbock [1] hinzu [2].

[1] Vgl. C.H. § 113 u.s.w. [2] TBr. l. c. 2.

5. Unmittelbar vor der vom Opfer dieser Kuh einen Teil bildenden Sviṣṭakṛtspende breitet der Adhvaryu auf der Stelle, wo der Opferherr seinen Sitz hat, ein Stierfell, mit dem Nackenteile nach Osten und der haarigen Seite nach oben gekehrt, hin und begiesst (d. h. salbt zum Sthapati) den darauf sitzenden Opferherrn mit saurer Milch [1].

[1] TBr. l. c. und vergl. die ausführliche Darstellung XVII. 4. 4—10.

6. Den Brāhmaṇasava verrichte ein Brahmane[1], der priesterliches Ansehen wünscht[2].

[1] Baudh. zufolge ist dieser Sava zur Weihung eines Sūta bestimmt, welche der Weihung seines Fürsten vorangehen soll. Er gilt nach Baudh. auch für einen Grāmaṇī. [2] TBr. II. 7. 3.

7. Er bringt die acht Opfergaben dar, deren erste die für Agni bestimmte ist[1].

[1] Also: achtschüsseliger Opferkuchen für Agni, Caru für Soma, zwölfschüsseliger Opferkuchen für Savitṛ, Caru für Bṛhaspati, elfsch. Opferk. für Agni-soma, Caru für Sarasvatī, zehnschüss. Opferk. für Varuṇa und einschüsseliger Opferkuchen für Erde und Himmel, TBr. l. c. 1—2.

8. Unmittelbar vor der Spende an Agni Sviṣṭakṛt begiesst er den auf einem schwarzen Antilopenfell sitzenden Opferherrn mit Schmalz, welches er vermittelst eines Goldstäbchens[1] gereinigt hat[2].

[1] Statt mit den beiden Darbhareinigern. [2] TBr. l. c. 3.

---

9. Jetzt der Somasava[1].

[1] TBr. II. 7. 4.

10. Hier findet der ganze Rājasūya statt, ausser dem Soma (d. h. ausser den Somaopfertagen)[1].

[1] Nach TBr. l. c. — Es sollen von dem Rājasūya also fortfallen 1. die einleitende Pavitra oder Abhyārohaṇīya genannte Feier, 2. der Abhiṣecanīya, 3. der Daśapeya, 4. der Keśavapanīya, 5. und 6. der Vyuṣṭizweitag, 7. die Kṣatrasya dhṛti.

11. Wenn er von dem Ritus des Rājasūya das für Mitra und Bṛhaspati bestimmte Opfer[1] beendigt hat, schlachtet und opfert er eine für Soma bestimmte Kuh, die, nachdem sie einmal gekalbt hat, nicht mehr trächtig wird.

[1] Vgl. XVIII. 11. 12—23, also unmittelbar vor dem eigentlichen Salbungsritus.

12. Vor der von dem Opfer dieser Kuh einen Teil bildenden Sviṣṭakṛtspende begiesst er mit Wasser den Opferherrn nach dem Ritus des Rājasūya[1] mit dem an Soma gerichteten Verse: „Dich, o Soma, der du unbesiegt bist in den Kämpfen, der du in den Schlachten Rettung bringst, der du den lichten Himmel, das Wasser, verschaffst, dich, den Hüter der Umhegung, der du in der Beutegewinnung geboren bist, der du gute Wohnung und Ruhm bringst, möchten wir dich, der du siegest, mit Jubel begrüssen".

[1] Vgl. XVIII. 15. 10 fgg. Ritus nach TBr. II. 7. 4; der Vers TBr. II. 4. 3. 8.

13. Nachdem er den Rest zu Ende gebracht hat, verrichtet er das Opfer der Saṃsṛpopfergaben[1], der Hinwegopferung der Himmelsgegen-

den[2], das Zweitieropfer[3], das Opfer der Spende an die guten Boten[4] und das Opfer an die Gespanne[5].

[1] Vgl. XVIII. 20. 7. [2] XVIII. 21. 8. [3] XVIII. 21. 12—15. [4] XVIII. 21. 16 fg. [5] XVIII. 22. 5—6.

---

14. Den Sava des Pṛthi verrichte wer Vieh wünscht[1].

[1] TBr. II. 7. 5.

15. Hier findet der ganze Rājasūya statt ausser der Feier, die mit einem Hochaltar verbunden ist[1].

[1] Nach TBr. l. c. Dieser Sava ist also ein noch mehr vereinfachter Rājasūya, da hier auch alle Somaopfertage, alle Tieropfer und die Cāturmāsyas fortfallen, nur die Iṣṭis bleiben.

16. Vor der von der für Mitra und Bṛhaspati bestimmten Opfergabe einen Teil bildenden Sviṣṭakṛtspende begiesst der Adhvaryu den Opferherrn mit Wasser mit dem Narāśaṃsaverse: „Sie, die mir unter gemeinsamem Beifall fünfzig Rosse geschenkt haben, von diesen Herren, diesen Männern, mache du, unsterblicher Agni, den Ruhm leuchtend, gross, weitverbreitet, von Männern begleitet"[1].

[1] Beruht auf TBr. l. c. — Da der Text selbst des TBr. und das Kāṭh. XXXVII. 5 einen Narāśaṃsavers verordnet, scheint der im Kāṭh. angegebene Vers (= ṚS. VII. 2. 2: *narāśaṃsasya mahimānam eṣām*) besser zu passen.

17. Das dann Folgende ist dem Vorhergesagten[1] gleich, ausser dem Tieropfer.

[1] Oben, Sūtra 13.

---

18. Der Gosava ist behandelt[1].

[1] Vgl. XXII. 12. 17 — 13. 3.

---

19. Den Reisbreisava (Odanasava) verrichte wer nach Nahrung verlangend ist.

20. Das Opfer soll an dem Tage stattfinden[1], an welchem der Mond mit dem Gestirne Rohiṇī in Konjunktion steht; beim Verschwinden der Morgenröte dieses Tages wird der Reisbrei gekocht[2].

[1] Zu 1.: *yajetopavyuṣam.* [2] Beruht auf ṬBr. II. 7. 9. 4.

21. Das Opfer ist eine „Löffelspende"[1].

[1] Vgl. Bem. zu XXII. 18. 19.

22. a. Wenn die Sonne aufgegangen ist, bringt er von dem Reisbrei vier Spenden dar, jede nach einem der folgenden Verse:

1. Mit der feurigen Kraft, die in dem Löwen, im Tiger, in der Natter, im Feuer, im Brahmanen und in der Sonne ist, möge die reizende Göttin, die den Indra geboren hat, zu uns kommen, sich einigend mit Glanz.

2. Mit der feurigen Kraft, die in dem Krieger, in der Pauke, im aufgelegten Pfeile, in des Rosses Wiehern, in des Mannes Brüllen ist, möge die u.s.w.

3. Mit der feurigen Kraft, die in dem Elefanten, in dem Panther, in dem Golde, in den Rossen, in den Männern und in den Stieren ist, möge die u.s.w.

4. Mit der feurigen Kraft, die in dem Streitwagen, in den Würfeln, in des Stieres Stärke, im Winde, in Parjanya, in Varuṇa's Ungestüm ist, moge die reizende Göttin u.s.w." [1].

[1] Nach TBr. II. 7. 9. 4 und II. 7. 7. 1—2.

XXII. 26.

22. b, 1. Dann stellen, jeder mit einer der folgenden Formeln: „Herrscher bist du. Beherrscher bist du. Allherrscher bist du. Alleinherrscher bist du" [1] die folgenden Personen je einen Rührtrank her: ein Brahmane einen Schmalzrührtrank, ein Baron einen Milchrührtrank, ein Handwerker einen Sauremilchrührtrank, ein Śūdra einen Wasserrührtrank.

[1] TBr. II. 7. 7. 2.

2. Mit der Formel: „Für den mit Glanz versehenen Indra mische ich dich, den mit Glanz versehenen" [1] mischt der Brahmane Grützenmehl zum Schmalz, spricht über der Rührspeise die Formel aus: „Glanz bist du" [1] und überreicht mit der Formel: „Dies überreiche ich dir" [1] dieselbe dem Opferherrn.

[1] TBr. 1. c. 2—3.

3. Mit der Formel: „Von Glanz erfüllt sei mein Mund, von Glanz erfüllt sei mein Haupt; glanzvoll seiend, tue, überall hin mir zugekehrt, mich mit Glanz zusammen" nimmt dieser die Rührspeise entgegen und geniesst sie.

4. In derselben Weise werden, je nach dem Stichworte, die Formeln zum Mischen, zum Besprechen, zum Überreichen und zum Geniessen der anderen Rührspeisen verwendet [1].

[1] Also der Kṣatriya verwendet: „Für den mit Stärke versehenen Indra mische ich dich, den mit Stärke versehenen. — Stärke bist du. — Dies überreiche ich dir. — Kraftvoll sei mein Mund, von Kraft erfüllt mein Haupt; kraftvoll seiend, tue, überall hin mir zugekehrt, mich mit Kraft zusammen". Der Vaiśya: „Für den mit Milch versehenen Indra mische ich dich, den mit Milch versehenen. — Milch bist du. — Dies überreiche ich dir. — Milchreich sei mein Mund, milchreich mein Haupt; milchreich seiend, tue, überall hin mir zugekehrt, mich mit Milch zusammen". Der Śūdra: „Für den mit langem Leben versehenen Indra mische ich dich, den langlebigen. — Langes Leben bist du. — Dies überreiche ich dir. — Langes Leben enthaltend sei mein Mund, langes Leben enthaltend mein Haupt; langes Leben enthaltend, tue, überall hin mir zugekehrt, mich mit langem Leben zusammen" (TBr. II. 7. 7. 2—5).

5. Nachdem der Opferherr alle Rührspeisen genossen hat, gibt er dem Brahmanen Gold, dem Baronen einen Bogen mit drei Pfeilen, dem Handwerker einen Ochsenstachel, dem Śūdra einen Topf mit Bohnen [1].

[1] Nach TBr. II. 7. 9, 2—3.

6. Der von der Spende [1] übrig gebliebene Rest des Reisbreis wird vom Opferherrn genossen.

[1] Vgl. XXII. 25. 22. a.

7. Während dieser ihn geniesst, spricht über ihm der Adhvaryu den Vers: „Füg' es, o Agni, dass dieser des Lebens äusserste Grenze und Lebenskraft erreiche. Schenkt ihm, o Varuṇa und König Soma, willkommenen Samen, und du, o Aditi, schenk' ihm wie eine Mutter deinen Schutz, sodass er, o ihr gesamten Götter, dereinst ein hohes Alter erreiche" [1].

[1] TBr. II. 7. 7. 5.

8. Er bindet dem Opferherrn einen Goldschmuck [1] um [2].

[1] Nach Baudh. einen Ohrring. [2] Nach TBr. II. 7. 9. 8.

9. Während dieser ihm angebunden wird, flüstert dieser: „Langes Leben bist du, die ganze Lebensdauer bist du, die volle Lebensdauer bist du, das ganze Leben bist du" [1].

[1] TBr. II. 7. 7. 6,

10. Dieselben Personen, die die Rührspeisen hergestellt haben [1], schöpfen Wasserschoppen, jeder mit einem von den Versen, deren erster anfängt: „Den Saft der Gewässer, der im Laufe" [2].

[1] Vgl. XXII. 26. 1. [2] TBr. II. 7. 7.7: „Den Saft der Wasser der im Laufe (bzw. „in der Woge", „in der Mitte", „in dem Opfer") ist, den schöpfe ich für Soundso, den Sohn des Soundso, zum Glanz, zum priesterlichen Ansehen (bzw. „zur Kraft, zur Stärke", „zum Gedeihen, zur Fortpflanzung", „zur Langlebigkeit")".

11. Mit diesem Wasser, das er zusammengegossen hat, begiesst er ihn mit dem Verse: „Woher die gedankenschnellen Winde, woher die Ströme fliessen, mit dem Glanze und der Leuchte von allen diesen begiesse ich dich".

[1] TBr. II. 7. 7. 6.

12. Dann spricht er über ihm den Vers: „Wie das Meer bist du an Tiefe, wie Soma (d.h. der Mond) bist du untrüglich, wie Agni überall zugekehrt, wie die Sonne durch Licht überall durchdringend" [1] und wischt [2] ihn mit drei Darbhabüscheln ab [3].

[1] TBr. II. 7. 7. 6. [2] Vgl. CH. § 14. d. [3] Nach TBr. II. 7. 9. 5.

13. „Die Handlung (des Abwischens) ersetzt das Schlussbad", so wird gelehrt [1].

[1] TBr. II. 7. 7. 4—5: „Die Vedakundigen sagen: "Soll das Schlussbad stattfinden oder nicht?" Indem er ihn mit den Darbhabüscheln

abwischt, unternimmt er es auf der einen Seite wohl, auf der anderen Seite nicht".

14. Vor dem Āhavanīya ist ein Kriegswagen hingestellt worden.

15. Zu diesem begibt sich der Opferherr mit dem Halbverse: „Geh hinzu, zeige dich als einen Helden, als einen gestrengen, die Nebenbuhler vernichtenden Wächter" [1].

[1] TBr. II. 7. 8. 1.

16. Während er den Wagen ersteigt, sagt der Adhvaryu den zweiten Halbvers über ihm: „Steig auf, die Freunde fördernd; die Götter sollen dich segnen" [1].

[1] TBr. l. c.

17. Der Opferherr berührt mit dem Verse: „Die zwei Seiten ... (u.s.w. wie XVIII. 4. 6) ... hinüberführen" [1] die beiden Räder oder die beiden Seiten des Wagens.

[1] TBr. l. c.

18. Wenn er den Wagen erstiegen hat, spricht über ihm der Adhvaryu die fünf Verse aus: „Ersteige, o Vṛtratöter ... (u.s.w. wie XIV. 2. 12) ... zugewandt machen. — Bei deinem Ersteigen haben alle (Götter) dir Ehre bezeigt; in Ansehen sich hüllend geht der aus sich selbst Leuchtende; gross ist der Name dieses Asura; allgestaltig hat er die ewigen (Räume) betreten. — Dir soll Indra zujauchzen, und Bṛhaspati und Soma; Agni hat dich ermuntert; ermuntern sollen dich die Allgötter und die sieben Könige, die gesalbt sind. — Hier sollen Mitra und Varuṇa dich ermuntern, und der allen heilsame Himmel und die Erde; die Sonne soll dich mit den Tagen, der Mond mit den Gestirnen dich ermuntern. — Himmel und Erde, die beiden einsichtsvollen, der Helle, das Bṛhatsāman, die Dakṣiṇā soll dich behüten; es soll die Svadhā dich, es sollen Soma und Agni auf dich achten. Erfüllen soll dieser den Himmel und die Erde und den Schoss (d.h. den Luftraum)" [1].

[1] TBr. II. 7. 8. 1—2.

19. „Ansehlich und anziehend wird, wer dieses Opfer verrichtet", so wird gelehrt [1].

[1] TBr. II. 7. 9. 4.

1. Damit ist die Beschreibung des Reismussava zu Ende geführt.

XXII. 27.

2. Behandelt ist der Pañcaśāradīyasava [1].

[1] Oben, XXII. 20. 9 — 21. 11.

---

3. Gleichfalls der Agniṣṭut [1].

[1] Oben XXII. 6. 5—21.

4. Dessen „Vorleuchtverse" sind die folgenden [1]:

[1] Vgl. XXII. 6. b, 7. a. Bem. 1.

5. Zum Schoppen für Indra und Vāyu dienen die beiden Verse: „Ihm gehören die nicht alternden" [1], „Agni, du läuterst das Leben" [1]. Der zweite Vers dient für den Schoppen für Mitra und Varuṇa [2], der dritte für den für die Aśvins [3], der vierte und fünfte für den Hellen- und den Quirlschoppen [4], der sechste für den Erstlingsschoppen [5].

[1] TBr. II. 7. 12. 1. (= ṚS. X. 46. 7) ersetzt also mit TS. I. 3. 14. x. (= ṚS. IX. 66. 19) die beiden Verse TS. I. 4. 4. a, c, vgl. Āp. XII. 14. 9. — Es ist auffallend, dass der Vers *agna āyūṃṣi pavase* hier nicht im TBr. erwähnt wird. Auch Baudh. und Hir. haben ihn. [2] Also TS. I. 4. 5. a (Āp. XII. 14. 12) wird durch TBr. II. 7. 12. 1 (= ṚS. I. 75. 5) ersetzt. [3] Also TS. I. 4. 6. a (Āp. XII. 18. 10) wird durch TBr. l. c. (= ṚS. I. 15. 11) ersetzt. [4] Also TS. I. 4. 8. a und I. 4. 9. a (Āp. XII, 14. 13, 15) werden durch TBr. l. c. 2 (d. h. ṚS. I. 95. 1 und X. 85. 18) ersetzt. [5] Also TS. I. 4. 10. a (Āp. XII. 15. 3) wird durch TBr. l. c. (d.h. ṚS. III. 9. 9) ersetzt.

6. Für den Ukthyaschoppen wendet er einen anderen, einen an Agni gerichteten Vers an [1].

[1] Dieser Graha ist eigentlich ohne Puroruc (Āp. XII. 15. 11). Das hier nach der Formel *upayāmagṛhīto 'si* folgende Yajus wird aber, wie es scheint, durch einen an Agni gerichteten Vers, der in TBr. II. 7. 12 n i c h t verzeichnet wird, ersetzt. Baudh. hat blos: *ukthyasya niyunakti*. Über die eigentliche Bedeutung dieses *niyunakti* hier und im Verfolg, bin ich freilich nicht ganz sicher.

7. Der ständige Vers [1] gilt für den „festen" Schoppen [1].

[1] Also TS. I. 4. 13. a (Āp. XII. 19. 1), weil dieser schon an Agni gerichtet ist.

8. Für die beiden Schoppen für Indra-Agni [1] und die Allgötter [2] wendet er (einen anderen an Agni gerichteten Vers) an.

[1] Also TS. I. 4. 15. a (Āp. XII. 27. 8) wird durch TBr. II. 7. 12. 3 (d. h. ṚS. I. 12. 6) ersetzt. [2] Also TS. I. 4. 16. a (Āp. XII. 28. 4) wird durch TBr. l. c. (*agnir devānāṃ jaṭharam . . . āgamat*, nicht in der ṚS.) ersetzt, vgl. Baudh. XVIII. 12 : 356. 9.

9. Die drei Verse: „Die mit Agni's Glanz versehenen Maruts" [1] dienen als „Vorleuchtverse" zu den für den mit den Maruts verbundenen Indra bestimmten Schoppen; der dann folgende Vers: „Höre mit lauschenden Ohren" [2] für den Mahendraschoppen; die drei: „Aditi von allen" [3] für den für Āditya bestimmten Schoppen; der letzte Vers [4] für den Schoppen für Savitṛ.

[1] Die drei Verse TBr. l. c. 3—4 (d.h. ṚS. III. 26. 5, 6, V. 60. 1) ersetzen also TS. I. 4. 17. a, I. 4. 18. a (Āp. XIII. 2. 4) und TS. I. 4. 19. a (Āp. XIII. 8. 2). [2] Also TS. I. 4. 20. a (Āp. XIII. 8. 4) wird durch TBr. II. 7. 12. 5 (d. h. ṚS. I. 44. 13) ersetzt. [3] Also TS. I. 4. 22. a, c, d (Āp. XIII. 9. 5—7) wird durch TBr. II. 7. 12.

5—6 (d. h. RS. IV. 1. 20, I. 73. 7, II. 1. 13) ersetzt. [4] Also TS. I. 4. 23. a (Āp. XIII. 13. 1) wird durch TBr. l. c. 6 (d. h. ṚS. I. 44. 11) ersetzt.

10. Für den für die Allgötter bestimmten Schoppen wendet er (einen anderen, an Agni gerichteten Vers) an [1].

[1] Auch dieser Graha ist ohne Puroruc, Āp. XIII. 13. 5, TS. I. 4. 26.

11. Der ständige Vers gilt für den Schoppen für Agni patnīvat [1].

[1] Weil hier, TS. I. 4. 27, schon Agni angeredet wird, Āp. XIII. 14. 7—8.

12. Für den Hariyojanaschoppen [1] verwendet er (einen anderen an Agni gerichteten Vers).

[1] Āp. XIII. 17. 2; auch dieser ist *apuroruk*.

---

13. Den Indrastut-Indrastoma als Ukthya verrichte wer nach Mut oder Kraft begierig ist [1].

[1] Vgl. oben, XXII. 10. 3.

14. Die „Vorleuchtverse" sind alle an Indra gerichtet.

15. Zum Schoppen für Indra und Vāyu [1] dienen die beiden Verse: „Besteig die Falben" und „An wessen Soma der Stier" [2]. Der dritte Vers [3] dient für den Schoppen für Mitra und Varuṇa [4], der vierte [5] für den Aśvinschoppen [6], der fünfte und sechste [7] für den Hellen- und den Quirlschoppen [8], der siebente [9] für den Erstlingsschoppen [10].

[1] Vgl. Bem. 1 zu oben, Sūtra 5. [2] TBr. II. 7. 13. 1 (d. h. ṚS. III. 35. 1, VIII. 93. 20). [3] TBr. l. c. (d. h. ṚS. I. 7. 5). [4] Vgl. Bem. 2 zu Sūtra 5. [5] (d.h. ṚS. VIII. 93. 32). [6] Vgl. Bem. 3 zu Sūtra 5. [7] TBr. l. c. (*sa sura ā .. bibheda*, nicht in der ṚS.; und ṚS. VIII. 6. 24). [8] Vgl. Bem. 4 zu Sūtra 5. [9] TBr. l. c. 3 (d. h. ṚS. X. 63. 9). [10] Vgl. Bem. 5 zu Sūtra 5.

16. Der ständige Vers gilt für den Ukthyaschoppen [1].

[1] Weil dieser schon an Indra gerichtet ist (TS. I. 4. 12).

17. Für den „festen" Schoppen [1], den für Indra und Agni [2] und den für die Allgötter bestimmten Schoppen [3] wendet er (andere an Indra gerichteten Verse) an [4].

[1] Das TBr. gibt für diesen Graha keinen Vers; vgl. Bem. zu Sūtra 7. [2] Hierfür verwendet man TBr. II. 7. 13. 3 (d.h. ṚS. III. 31. 15); vgl. Bem. 1 zu Sūtra 8. [3] Hierzu dient TBr. l. c. 3—4 (d. h. ṚS. VI. 47. 8); vgl. Bem. 2 zu Sūtra 8. [4] *niyunakti*.

18. Die ständigen Verse gelten für die Schoppen für Indra mit den Maruts und für den Schoppen für Mahendra [1].

[1] Weil diese Verse schon an Indra gerichtet sind. Vgl. Bem. 1 und 2 zu Sūtra 9.

19. Die drei Verse: „Zu uns mit allen" [1] gelten für den Schoppen für Āditya [2], der letzte Vers für den Schoppen für Savitṛ.

[1] TBr. II. 7. 13. 4 (d.h. ṚS. VIII. 8. 1, VIII. 69. 6, der letzte: *tās te . . . bhojanasya* nicht in der ṚS). [2] Vgl. Bem. 3 zu Sūtra 9. [3] TBr. l. c. (d. h. ṚS. I. 102. 1), vgl. Bem. 4 zu Sūtra 9.

20. Für den Schoppen für die Allgötter [1] und für den für Agni patnīvat [2] wendet er (andere an Indra gerichtete Verse) an.

[1] Vgl. Bem. zu Sūtra 10. [2] Vgl. Bem. zu Sūtra 11.

21. Für den Hariyojanaschoppen gilt der ständige Vers [1].

[1] Weil dieser schon an Indra gerichtet ist.

---

22. Der Aptoryāma ist behandelt [1].

[1] Vgl. XXII. 13. 19 (XIV. 4. 12).

XXII. 28.

1. Wer sich als Fürst salben (d.h. weihen) lassen will [1], lässt, wenn die Leute (d.h. die Untertanen) herbeigekommen sind (um der Feier beizuwohnen) diese Feier an zwei anstossenden Tagen glücklicher Vorbedeutung statt finden: am ersten Tage stellt er den Boden für das häusliche Feuer her, legt Brennholz zu diesem Feuer, umstreut es, und bringt die Nacht (in dessen Nähe) durch.

[1] Zum *rājābhiṣeka*, von Baudh. *mṛtyusava* genannt (XVIII. 16—19), sind in den älteren Texten nur die Mantras überliefert: TBr. II. 7. 15—17, Kāṭh. XXXVII. 9. Daher kommt es, dass die Darstellungen der beiden Sūtrakāras sehr abweichend sind.

2. a. Wenn die Sonne aufgegangen ist, bringt er (d.h. der Hauskaplan des Fürsten, sein Purohita) in dieses Feuer zwei Butterspenden dar mit den Versen: „Die Haar Tragenden [1], die zuerst das Sattra begangen, durch welche herangebracht wurde was hier schimmert, denen opfere ich in vielfacher Weise Schmalz. Ihr sollt diesen hier mit Wohlfahrt und Gesundheit vereinigen. — Nicht ohne das heilige Wort (das Brahman) gibt es eine Lösung (d. h. Beendigung) des Tapas. Zweinamig ist die Weihe [2]: die gebietende, die gestrenge. Die Haare entstehen und werden „halmig": über deren Schur herrscht nur der Brahman und kein anderer" [3].

[1] Agni, Vāyu und Sūrya heissen *keśinaḥ*; *keśa* in der Mythologie: Lichtstrahl. [2] Sāyaṇa vergleicht TS. VI. 2. 5. 2. [3] TBr. II. 7. 17. 1.

2. b. Dann stellt er auf den Platz des Opferherrn mit den Formeln: „Herrscher bist du; Beherrscher bist du; Allherrscher bist du; Alleinherrscher bist du" [1] einen feigenhölzernen Sessel hin.

[1] TBr. II. 7. 17. 2; vgl. oben XXII. 25. 22.

3. Diesen ersteigt der Fürst.

4. Während er ihn ersteigt, spricht der Purohita über ihm den Vers: „Besteige die Bank, besiege die Feinde; die gebietende, gestrenge Wei-

hung hat (dich) ja losgelassen. Spende Opferlohn, verlängere dein Leben, und so befreie dich von Varuṇa's Schlinge"[1].

[1] TBr. II. 7. 17. 1—2.

5. In diesem Augenblick gibt der Fürst ihm ein auserlesenes Stück aus seiner Habe[1].

[1] Beruht wohl bloss auf dem Wortlaut des vorhergehenden Spruches.

6. Auf diesem Sessel sitzend lässt sich der Fürst das Haupthaar scheren; der Hauskaplan schert vor mit dem Verse: „Mit dem Messer, womit Savitṛ, der wissende, das Haar des Königs Soma und des Varuṇa geschoren hat, damit, ihr Brahmanen, scheret hier das seinige. Macht ihn begabt mit Lebenskraft, Reichtum, Gesundheit"[1]. (Dann wird die eigentliche Haarschur vom Barbier verrichtet).

[1] TBr. l.c. 2.

7. Über den hinabfallenden Haaren spricht der Hauskaplan den Vers aus: „Deine Gesundheit soll diesen Haaren nicht folgen; so mache es der Schöpfer für dich; dir hat Indra, hat Bṛhaspati, hat Savitṛ Gesundheit verliehen"[1].

[1] TBr. l.c.

8. Das Haupthaar liest er zusammen und legt es auf ein Darbhabüschel nieder mit dem Verse: „Auf vielerlei Weisen haben sie nach einer Stelle gesucht um dieselben niederzulegen: zwischen Himmel und Erde, in das Wasser, in den Himmel. Auf das Kraft verleihende Darbhabüschel es hinlegend, sollt ihr diesen mit Männlichkeit und Gesundheit begabt machen"[1].

[1] TBr. l.c. 3.

9. Dann salbt (beschmiert) er ihm mit Milch, zu welcher Schmalz gemischt ist, die Arme mit dem Verse: „Kraft soll Savitṛ in deine Arme legen; Soma soll dich mit Milch und Schmalz salben; leget, o Aśvins, das als Schönheit in die Frauen; doch diesen sollt ihr mit Kraft und Mut begabt machen"[1], und das Haupt mit dem Verse: „Wenn der Kamm deinen Scheitel geritzt hat, oder was an dir das Schermesser beim Scheren übergangen hat, leget das als Schönheit in die Frauen, doch diesen sollt ihr mit Kraft und Mut begabt machen"[1].

[1] TBr. l.c. 3.

10. a. Darauf bringt er sieben Schmalzspenden dar mit den sieben Versen: „Der Tiger hier wandelt, in das Feuer eingedrungen, der Sohn der Seher, dieser vor Verleumdung schützende. Mit Huld bringender Huldigung opfere ich dir, nicht wollen wir den Anteil der Götter verkehrt machen. — Mögest du denn dem Vater, o Gott Savitṛ, zur Förderung, diesem Höhe, diesem Breite schicken; und schicke uns, o Savitṛ, für immer, Tag für Tag, Überfluss von Vieh. — Zu Grösse gelangt wandelt er, in die Geschöpfe eingedrungen, er ist der Oberherr der

Geschöpfe geworden; zu seiner Königssalbung kommt der Tod [1]; der soll als König diese Herrschaft gnädig erstatten. — Mit welcher Kunstfertigkeit Prajāpati die sich ausbreitende (Erde) gefestigt und den Himmel geschmückt und das allgestaltige Wort ausgestattet hat, mit diesem Glanze, o Agni, salbe jetzt diesen hier. — Mit welcher Helle Āditya glüht, die hellleuchtende Sonne scheint, mit welcher herrlichen Helle er das Wort ausgestattet hat, mit diesem Glanze, o Agni, salbe jetzt diesen hier. — Dieser hier soll kräftiglich über die fünf Menschenvölker leuchten, wie Indra soll er der ansehnlichste sein, reich an Nachkommen; ihm soll zufallen das Herrliche, das Leuchtende, er soll Erde und Himmel und die Mitte (d. h. den Luftraum) erfüllen. — Deine Kunstfertigkeit, o Kaśyapa, die mit Licht und Mut versehene, herrliche, glänzende, in welche sieben Sonnen zusammen hineingelegt sind, in die versetze diesen hier als König" [2].

[1] Mit den anderen Versionen: *mṛtyuś carati*; vgl. die Bezeichnung *mṛtyusava* nach Baudhāyana. [2] TBr. II. 7. 15. 1—3.

10. b. Unmittelbar nach diesen Spenden breitet er auf dem Platz des Opferherrn mit der Formel: „Du bist der Himmel, bist die Erde" [1] ein Tigerfell mit dem Nackenteil nach Osten und der haarigen Seite nach oben aus.

[1] TBr. l. c. 3.

11. Darauf setzt sich der König nieder.

12. Wenn er sich hingesetzt hat, spricht der Hofkaplan über ihm den Vers: „Wie ein Tiger setze dich auf das Tigerfell, über die weiten Himmelsgegenden; alle die Untertanen sollen dich begehren, die Herrschaft soll nicht von dir weichen" [1].

[1] TBr. l. c. 3—4.

13. Dann begiesst er ihn mit Wasser, in welches grüne Halme oder Dūrvāgräser geworfen sind, mit den folgenden Versen und Formeln: „Die himmlischen Gewässer, die mit der Milch sich vereinigt haben, die Wasser in dem Luftraum, auf der Erde, mit aller dieser Wasser Glanz und Glut begiesse ich dich. — Mit himmlischer Glut habe ich dich begossen zusammen mit Milch; dass du ein Förderer der Herrschaft seiest, so möge dich Savitṛ machen. — Alle Stimmen haben den Indra, den das Meer umfassenden, verherrlicht, den ersten Wagenlenker aller Wagenlenker, den tüchtigen Herrn der Kräfte. — Die Vasus (bzw. Rudras, Ādityas, Allgötter, Bṛhaspati) sollen (bzw. soll) dich vorne (bzw. rechts, hinten, links, oben) mit dem Gāyatrī- (bzw. Triṣṭubh-, Jagatī-, Anuṣṭubh-, Pankti-) versmass begiessen" [1].

[1] TBr. l. c. 4—5.

14. Nachdem er über ihm den Vers hergesagt hat: „Dich, den rötlichen, furchtbaren Wolf, den das Schlachtgewühl erwerkenden, der du prangest an der Spitze der Lichter der Maruts, dich, den mit der Sonne

verbundenen, freigebigen, siegreichen Indra, wollen wir in unsern Liedern mit Namen rufend, heranrufen" [1], lässt er ihn die Arme emporheben mit dem Verse: „Streckt, ihr beiden, die Arme empor, damit wir leben; besprengt mit Schmalz unser Weideland, macht uns in der Fremde berühmt, ihr beiden Jünglinge. Hört, o Mitra und Varuṇa, unsern Ruf" [1], worauf er seine Arme nach unten zieht mit der Formel: „Ich drücke nach unten die Arme von dir, der du der Heldentaten verrichtende Indra bist" [1].

[1] TBr. l. c. 6.

15. Vor dem Feuer ist ein Kriegswagen hingestellt worden.

16. Zu diesem begibt sich der König mit dem Halbverse: „Gehe hinzu . . . (u.s.w. wie XXII. *26.* 15 [a, b]) . . . Wächter" [1].

[1] TBr. II. 7. 16. 1.

17. Während er ihn ersteigt, sagt über ihm der Hofkaplan den Halbvers: „Steige auf, deine Feinde besiegend; die Götter sollen dich segnen" [1].

[1] TBr. l. c., vgl. XXII. 26. 16.

18. Der König berührt mit dem Verse: „Die zwei Seiten" u.s.w. die Räder oder die Seiten des Wagens [1].

[1] Vgl. XXII. 26. 17.

19. Über dem Hauskaplan spricht der König die folgenden zwei Formeln und den Halbvers: „Verbeugung dir, o Weiser; sprich! — Zum Nichtschwanken, zum Richtiggehen (will ich) dich (besteigen). — Nicht, o erhabener Indra, von dir aus die Unversehrten uns. So, Brahman, sei es dir" [1].

[1] TBr. l. c. 1—2. Der Vers verdorben aus ṚS. V. 33. 3.

20. Über dem Wagenlenker das dritte Versviertel: „Besteige den Wagen mit dem Donnerkeil in der Hand" [1].

[1] TBr. l. c.

21. Mit dem letzten Versviertel: „Du ziehst, o Gott, der du gute Rosse besitzest, die Zügel an" [1] ergreift er die Zügel.

[1] TBr. l. c.

22. Wenn der König aufgestiegen ist, spricht über ihm der Hofkaplan die sechs Verse und Formeln aus, deren erster anfängt: „Steig auf, o Feindetöter" [1].

[1] TBr. l. c. 2—3.

23. Nachdem er den König die beiden Verse hat hersagen lassen: „Es sollen mich meiden die raschen feindlichen Klänge der Bogensehnen; die um den Pfosten stehenden, von Milch strotzenden Kühe sollen hier zu mir, dem Kuhhirten (d. h. dem Fürsten) eingehen. — Das soll mir Anumati gestatten, das die Mutter Erde und der Vater Himmel, das die labenden Pressteine des Somakelterers, das sollt ihr, o Aśvins, ihr

anmutigen, hören"[1] und darauf die folgenden drei Verse[2] über ihm ausgesprochen hat, lässt er ihn nach der Sonne aufblicken mit den zwei Versen: „Dort soll die Sonne aufgehen, und hier soll auch mein Wort sich erheben. Gehe auf, o Gott, o Sonne, mit meinem Ruf. — Ich bin die Entscheidung des Wortes; in mir soll das Wort kräftig sein; fliessen sollen die Ströme, Regen spenden sollen die Parjanyas, fruchtreich sein sollen die Pflanzen"[1].

[1] TBr. I. 4. [2] Also: *ava te heḍaḥ, ud uttamam, enā vyāghram.*

24. Mit der Formel: „Möge ich König sein über diesen an Nahrung, Reisbrei und Quark reichen (Untertanen)"[1] blickt er die versammelte Menge an.

[1] TBr. l. c.

25. Damit ist die Beschreibung der Salbung eines Fürsten zu Ende geführt.

---

26. Der Vighana ist behandelt[1].

[1] Vgl. XXII. 13. 12. Dieser Sava ist der letzte in der Darstellung von TBr. II.

27. Hiermit ist die Darstellung der Savas zu Ende geführt.

Dreiundzwanzigstes Buch

Die Sattras

XXIII. 1.

1. Höchstens vierundzwanzig Personen sollen bei einem Sattra beteiligt sein[1].

[1] Die Quelle dieser Vorschrift ist mir unbekannt, ihre Absicht unklar.

2. Der Ritus dieser Sattras ist durch das als Sattra begangene zwölftägige Opfer[1] erklärt, sofern sie kürzer als ein Jahr dauern; die anderen (d. h. die über Jahresfrist sich erstreckenden) folgen dem Ritus des Gavāmayana[2].

[1] Vgl. XXI. 1—14. [2] Vgl. XXI. 14—23.

3. Die Sattras haben einen Atirātra am Anfang und am Ende[1].

[1] Im Gegensatz zu den Ahīnas, s. XXII. 14. 1. Beruht auf TS. VII. 2. 6. 3, VII. 3. 4. 2 etc.

4. Ausgenommen das dritte fünfzehntägige Sattra[1] und das Sattra der Kuṇḍapāyins[2].

[1] S. XXIII. 2. 7—8. [2] XXIII. 10. 6—12. Diese zwei sollen den Atirātra bloss am Ende haben, nach Hir.

---

5. Durch das elftägige Opfer der Jahreszeiten[1] schaffen sie sich Nachkommenschaft, bekommen sie Nachkommenschaft, erlangen sie Nachkommenschaft, werden sie reich an Nachkommenschaft.

[1] S. TS. VII. 2. 6. — Nach dem oben (XXII. 14. 1) Gesagten würde diese Feier nicht zu den Sattras, sondern zu den Ahīnas zu rechnen sein. Baudh. behandelt sie denn auch unter den Ahīnas (XVI. 32), aber im Karmāntasūtra (XXVI. 20 : 300. 8) heisst es: „vom zweitägigen Opfer an bis zum elftägigen sind Ahīnas; es gibt aber auch Sattras, die in den Ahīnas begriffen sind, wie z. B. das das Jahr in sich fassende elftägige Opfer" (nl. TS. VII. 2. 6). Dass man diesen Ahīna auch als ein Sattra betrachtet hat, ist vermutlich durch den Ausdruck im Brāhmaṇa (TS. l. c. 2): *sattram āsata* veranlasst.

6. Es umfasst einen als Jyotiṣṭoma zu verrichtenden Atirātra, die sechstägige Pṛṣṭhyaperiode, die drei Chandomatage und einen Atirātra[1].

[1] Nach TS. VII. 2. 6.

---

7. Es gibt zwei dreizehntägige Sattras.

8. Durch das erste erreichen sie (d. h. alle die Beteiligten, die zugleich Opferpriester und Opferherren sind) welchen Wunsch sie nur immer erfüllt zu sehen wünschen[1].

[1] Dies ist das Pañc. br. XXIII. 1 erörterte.

9. Es umfasst einen Atirātra, die sechstägige Pṛṣṭhyaperiode, einen Atirātra mit allen Stomas, die vier Chandomatage und einen Atirātra[1].

[1] Nach Pañc. br. l. c. 1. Āp. folgt hier nicht seinem eignen Brāhmaṇa: TS. VII. 3. 3.

10. Das zweite sollen die nach priesterlichem Ansehen Begehrenden verrichten[1].

[1] Dieses Sattra ist das Pañc. br. XXIII. 2 beschriebene. Der damit verbundene Wunsch ist aber hier ein anderer.

11. Es umfasst einen Atirātra, die zehn Tage der zwölftägigen Periode, einen Mahāvratatag und einen Atirātra[1].

[1] Nach Pañc. br. l. c. 1.

---

12. Es gibt drei vierzehntägige Sattras.

13. Durch das erste erreichen sie welchen Wunsch sie immer erfüllt zu sehen wünschen[1].

[1] Pañc. br. XXIII. 3.

14. Es umfasst einen Atirātra, die sechstägige Pṛṣṭhyaperiode, dieselbe Periode vice versa, und einen Atirātra[1].

[1] Nach Pañc. br. l. c. 1 (TS. VII. 3. 4).

15. Das zweite sollen diejenigen unternehmen, über welchen man

Zweifel hat, ob sie zum Bette, zum Trinken oder zur Heirat zulassbar sind [1].

[1] Nach Pañc. br. XXIII. 4. 2 (TS. VII. 3. 5). — Ob *talpa* hier „Bett" bedeutet, ist mir zweifelhaft, da dies schon in *vivāhe* impliziert zu sein scheint.

16. Es umfasst einen Atirātra, die dreitägige Periode: Jyotistag, Gotag, Āyustag, die sechstägige Pṛṣṭhyaperiode, Āyus-, Go- und Jyotistag und einen Atirātra [1]

[1] Nach Pañc. br. XXIII. 4. 1.

17. Das dritte sollen sie unternehmen, wenn sie nach Gedeihen begierig [1] sind.

[1] Nach Pañc. br. XXIII. 5. Nur der Wunsch ist verschieden; Hir. hat, wie P.br., *pratiṣṭhākāmāḥ*.

18. Es umfasst einen Atirātra, einen Go- und einen Āyustag, die zehn Tage der zwölftägigen Periode und einen Atirātra.

XXIII. 2.

1. Es gibt vier fünfzehntägige Sattras.

2. Durch das erste erlangt er Göttlichkeit (d.h. Königsherrlichkeit?) [1].

[1] Nach Pañc. br. XXIII. 6. 2 (doch wohl nach dem Tode!). Übrigens ist wohl der Plural *gacchanti* zu lesen.

4 [1]. Es umfasst einen Atirātra, die sechstägige Pṛṣṭhyaperiode, den Mahāvratatag, die sechstägige Pṛṣṭhyaperiode in umgekehrter Reihenfolge, und einen Atirātra [2].

[1] Der Deutlichkeit halber lasse ich das 4. Sūtra dem 3. vorangehen.
[2] Nach Pañc. br. XXIII. 6. 1.

3. Der Eingangstag (d.h. der einleitende Atirātra) soll auf den Neumondstag fallen, der Mahāvratatag auf den achten Tag, der abschliessende Atirātra auf den Vollmondstag [1]. Oder umgekehrt.

[1] Sodass zwischen Neumondstag und Aṣṭamī einerseits, und zwischen Aṣṭamī und Vollmondstag andererseits die sechstägigen Perioden fallen. Alles beruht auf Pañc. br. XXIII. 6. 4, wo der zweite Fall (das Umgekehrte) als das Normale gegeben wird. Daselbst wird aber, in Sūtra 6, wie es scheint, ein Korrektiv angegeben, über dessen Bedeutung schon die alten Exegeten sich stritten (Lāṭy. X. 1. 7—9).

5. Das zweite soll von denjenigen unternommen werden, die nach priesterlichem Ansehen begierig sind.

[1] Nach Pañc. br. XXIII. 7. 3.

6. Es umfasst einen Atirātra, einen neunversigen Agniṣṭut, die dreitägige Periode: Jyotis-, Go- und Āyustag, die sechstägige Pṛṣṭhyaperiode, einen Āyus-, Go- und Jyotistag und einen Atirātra [1].

[1] Nach Pañc. br. l. c. 1 und TS. VII. 3. 7.

7. Durch das dritte fünfzehntägige Sattra erhalten sie die Erfüllung beider Wünsche, sowohl dessen, was ein Sattra als dessen, was ein Ahīna verspricht.

8. Es umfasst einen neunversigen Agniṣṭut, die dreitägige Periode: Jyotis-, Go- und Āyustag, die zehn Tage der zwölftägigen Periode, und einen Atirātra [1].

[1] Nach Pañc. br. XXIII. 8. Bei diesem Sattra ist ausnahmsweise der erste Tag nicht ein Atirātra (vgl. oben XXIII. 1. 4); dazu sagt das Brāhmaṇa: „Mit Hinblick auf die Erfüllung eines andern Wunsches wird ein Sattra, mit Hinblick auf die Erfüllung eines andern Wunsches wird ein Opfer (d.h. ein Ahīna) veranstaltet. Weil dieses Opfer nur einerseitig einen Atirātra hat, dadurch ist es ein Ahīna, weil es von der zwölftägigen Periode die zehn Tage umfasst, dadurch ist es ein Sattra: er erhält durch das Opfer dieser Tage die Erfüllung der mit beiden verbundenen Wünsche".

9. Durch das vierte fünfzehntägige Opfer mehren sie sich in Nachkommenschaft und Vieh [1].

[1] Nach Pañc. br. XXIII. 9. 2.

10. Es umfasst einen Atirātra, die dreitägige Periode: Jyotis-, Go- und Āyustag, die zehn Tage der zwölftägigen Periode und einen Atirātra [1].

[1] Nach Pañc. br. l. c. 1.

---

11. Das sechszehntägige Sattra des Indra sollen die begehen, die nach Macht begierig sind [1].

[1] Beruht auf Pañc. br. XXIII. 10.

12. Es umfasst dieselben Tage m i t dem Mahāvratatag [1].

[1] Vgl. Pañc. br. l. c. 1. Nach Baudh. (XVI. 33: 278. 18) wird der Mahāvratatag zwischen den zehnten (letzten) Tag der zehntägigen Periode und den Schlussatirātra eingefügt.

---

13. Das siebzehntägige Sattra soll von denen begangen werden, die sich Nahrung wünschen [1].

[1] Nach TS. VII. 3. 8.

14. Es umfasst einen Atirātra, die fünftägige Periode: Jyotis, Go, Āyus, Go, Āyus, die zehn Tage der zwölftägigen Periode und einen Atirātra [1].

[1] Nach Pañc. br. XXIII. 11. 1.

---

15. Das achtzehntägige Sattra soll von denen begangen werden, die sich Vieh wünschen [1].

[1] Nach Pañc. br. XXIII. 12; der Wunsch aber ist anders.

16. Es umfasst einen Atirātra, den sechstägigen Abhiplava, die zehn Tage der zwölftägigen Periode und einen Atirātra [1].

[1] Nach op. cit. 1.

---

17. Durch das neunzehntägige Sattra pflanzen sie sich in Nachkommen und Vieh fort [1].

[1] Nach Pañc. br. XXIII. 13.

18. Es umfasst dieselben Tage mit dem Mahāvratatag [1].

[1] Nach op. cit. 1, vgl. Bem. zu Sūtra 12.

---

19. Durch das zwanzigtägige Sattra werden sie reich an priesterlichem Ansehen und Esser von Speise [1].

[1] Nach TS. VII. 3. 9. 2.

20. Es umfasst einen Atirātra, den sechstägigen Abhiplava, den Abhijittag, den Viśvajittag, die zehn Tage der zwölftägigen Periode und einen Atirātra [1].

[1] Nach Pañc. br. XXIII. 14. 1.

XXIII. 3.

1. Es gibt zwei einundzwanzigtägige Sattras.

2. Durch das erste erreichen sie die Erfüllung dessen was sie sich immer wünschen [1].

[1] Pañc. br. XXIII. 15. In bezug auf den Wunsch steht Hir. diesem Texte näher.

3. Es umfasst einen Atirātra, einen sechstägigen Abhiplava, einen Atirātra, zwei sechstägige Abhiplavas und einen Atirātra [1].

[2] Nach op. cit. 1.

4. Das zweite einundzwanzigtägige Sattra sollen die begehen, die sich priesterliches Ansehen wünschen [1].

[1] Nach Pañc. br. XXIII. 16 und TS. VII. 3. 10. Der Wunsch nicht genau so, wie ihn Āp. angibt.

5. Dem Opfer des Savanabockes ist [1] das Opfer eines für Soma und Pūṣan bestimmten Bockes anzuhängen [2].

[1] Am mittleren Tage nur, nach dem Komm. zu Kāty. XXIV. 2. 9.
[2] Nach Pañc. br. XXIII. 16. 4.

6. Die Verse des Manu sind als Sāmidhenīstrophen zu verwenden [1].

[1] Nach op. cit. 6. — Zu den Versen vgl. Verf., Altind. Zauberei (Die Wunschopfer) S. 28 (MS. IV. 11. 2: 164. 11—165. 6). Es sind natürlich die Sāmidhenīs zum Tieropfer gemeint.

7, 8. Im Sommer [1] begeht man das Sattra: man treibt (dadurch) die Finsternis von sich fort [2].

[1] *naidāghīye*, Pañc. br. l. c. 7. [2] Pañc. br. l. c. 7 und 3. Alles, weil die Beteiligten *brahmavarcas* („Brahmanschimmer") wünschen, vgl. Altind. Zauberei, l. c.

9. Es umfasst einen Atirātra, die sechstägige Pṛṣṭhyaperiode, die drei Svarasāmantage, den Tag des Divākīrtyasāmans [1], die drei Svarasāmantage, die sechstägige Pṛṣṭhyaperiode in umgekehrter Reihenfolge und einen Atirātra [2].

[1] D. h. den Viṣuvattag, vgl. XXI. 15. 16. [2] Nach Pañc. br. XXIII. 16. 1; zum ganzen Sattra vgl. TS. VII. 3. 10.

---

10. Durch das zweiundzwanzigtägige Sattra erhalten sie Nahrung aus dem Jahre, aus diesen Räumen, aus jener Sonne [1].

[1] Nach Pañc. br. XXIII. 17. 2.

11. Es umfasst einen Atirātra, die dreitägige Periode: Jyotis-, Go- und Āyustag, einen sechstägigen Abhiplava, die zehn Tage der zwölftägigen Periode, den Mahāvratatag und einen Atirātra [1].

[1] Nach op cit. 1.

---

12. Das dreiundzwanzigtägige Sattra wird von denen unternommen die nach Vieh begierig sind [1].

[1] Nach Pañc. br. XXIII. 16. Der Wunsch ist wieder ein anderer. Hir. wie P. br.

13. Es umfasst einen Atirātra, die fünftägige Periode: Jyotis-, Go-, Āyus-, Go-, Āyustag, einen sechstägigen Abhiplava, die zehn Tage der zwölftägigen Periode und einen Atirātra [1].

[1] Nach Pañc. br. l. c. 1.

---

14. Es gibt zwei vierundzwanzigtägige Sattras.

15. Durch das erste erreichen sie die Erfüllung jedes Wunsches, den sie erfüllt zu sehen wünschen [1].

[1] Pañc. br. XXII. 20. Nur der Wunsch wieder verschieden.

16. Es umfasst einen Atirātra, zwei sechstägige Abhiplavaperioden, die zehn Tage der zwölftägigen Periode und einen Atirātra [1].

[1] Nach op. cit. 1.

XXIII. 4.

1. Durch das „Sitzung (der Götter)" genannte vierundzwanzigtägige Sattra erringen sie sich einen Sitz in dem Himmelsraume [1].

[1] Nach Pañc. br. XXIII. 19. 2.

2. Es umfasst einen Atirātra, einen vierundzwanzigversigen oder neunversigen Ukthya als Eingangstag, die sechstägige Pṛṣṭhyastomaperiode[1], einen verhüllten[2] dreiunddreissigversigen Tag, einen unverhüllten ditto, einen siebenundzwanzigversigen Tag, zwei einundzwanzigversige Tage, einen siebenundzwanzigversigen Tag, einen unverhüllten dreiunddreissigversigen Tag, einen verhüllten ditto, eine sechstägige Pṛṣṭhyastomaperiode in umgekehrter Reihenfolge, einen neunversigen verhüllten Tag, einen als Vaiśvānarajyotiṣṭoma begangenen Atirātra[3].

[1] Eine sechstägige Periode, deren 1. Pṛṣṭhastotra abwechselnd rathantara und bṛhat ist. [2] Wie beim Upahavya, vgl. Bem. 1 zu XXII. 9. 8. [3] Alle die Hauptsachen nach Pañc. br. XXIII. 19. 1 (TS. VII. 4. 2).

---

3. Das fünfundzwanzigtägige Sattra soll von denen begangen werden, die Vieh begehren[1].

[1] Nach Pañc. br. XXIII. 21, nur der Wunsch wieder verschieden.

4. Es umfasst einen Atirātra, zwei sechstägige Abhiplavaperioden, die zehn Tage der zwölftägigen Periode, einen Mahāvratatag und einen Atirātra[1].

[1] Alles beruht auf Pañc. br. l. c.

---

5. Das sechsundzwanzigtägige Sattra sollen die begehen, die den Himmelsraum zu erreichen wünschen[1].

[1] Vgl. Pañc. br. XXIII. 22; der Wunsch verschieden.

6. Es umfasst einen Atirātra, einen Go- und einen Āyustag, zwei sechstägige Abhiplavaperioden, die zehn Tage der zwölftägigen Periode und einen Atirātra[1].

[1] Nach op. cit. 1.

---

7. Das siebenundzwanzigtägige Sattra sollen die begehen, die sich Nahrung wünschen[1].

[1] Nach Pañc. br. XXIII. 23.

8. Es umfasst einen Atirātra, die dreitägige Periode: Jyotis-, Go- und Āyustag, zwei sechstägige Abhiplavaperioden, die zehn Tage der zwölftägigen Periode und einen Atirātra[1].

[1] Nach op. cit. 1.

---

9. Das achtundzwanzigtägige Sattra sollen die begehen, die sich Vieh wünschen.

10. Es umfasst dieselben Tage wie das vorhergehende m i t dem Mahāvratatag[1].

[1] Nach Pañc. br. XXIII. 24. 1, vgl. Bem. zu XXIII. 2. 12.

---

11. Durch das neunundzwanzigtägige Sattra erwerben sie sich unbegrenztes Ansehen [1].

[1] Nach Pañc. br. XXIII. 25. 4.

12. Es umfasst einen Atirātra, die fünftägige Periode: Jyotis-, Go-, Āyus-, Go- und Āyustag, zwei sechstägige Abhiplavaperioden, die zehn Tage der zwölftägigen Periode und einen Atirātra [1].

[1] Nach l. c. 1.

---

13. Das dreissigtägige Sattra sollen die begehen, welche Nahrung wünschen [1].

[1] Nach Pañc. br. XXIII. 26. Das in seiner eignen Śākhā vorgeschriebene Sattra (TS. VII. 4. 3) beachtet Āpastamba nicht.

14. Es umfasst einen Atirātra, drei sechstägige Abhiplavaperioden, die zehn Tage der zwölftägigen Periode und einen Atirātra [1].

[1] Nach Pañc. br. l. c. 1.

XXIII. 5.

1. Das einunddreissigtägige Sattra sollen die begehen, die sich Nahrung wünschen.

2. Es umfasst dieselben Tage wie das vorhergehende, mit dem Mahāvratatag [1].

[1] Alles nach Pañc. br. XXIII. 27.

---

3. Das zweiunddreissigtägige Sattra sollen die begehen, die sich festen Bestand (auf der Erde) wünschen.

4. Es umfasst einen Atirātra, einen Go-, einen Āyustag, drei sechstägige Abhiplavaperioden, die zehn Tage der zwölftägigen Periode und einen Atirātra [1].

[1] Alles nach Pañc. br. XXIII. 28.

---

5. Es gibt drei dreiunddreissigtägige Sattras.

6. Durch das erste erreichen sie die Erfüllung jedes Wunsches.

7. Es umfasst einen Atirātra, drei fünftägige Perioden [1], einen als Atirātra begangenen Viśvajit, eine fünftägige Periode, die zehn Tage der zwölftägigen Periode und einen Atirātra [2].

[1] Vgl. XXIII. 3. 13. [2] Nach Pañc. br. XXIV. 1 (TS. VII. 4. 5); $1 + 15 + 1 + 5 + 10 + 1 = 33$.

8. Das zweite dreiunddreissigtägige Sattra sollen die begehen, die sich priesterliches Ansehen wünschen.

9. Es umfasst einen Atirātra, eine sechstägige Abhiplavaperiode, einen Atirātra, eine sechstägige Abhiplavaperiode, einen Atirātra, eine sechs-

tägige Abhiplavaperiode, die zehn Tage der zwölftägigen Periode, einen Mahāvratatag, und einen Atirātra [1].

[1] Nach Pañc. br. XXIV. 2.

10. Das dritte dreiunddreissigtägige Sattra sollen die begehen, die nach Erfolg verlangen.

11. Es umfasst einen Atirātra, drei fünftägige Perioden, einen Atirātra, drei fünftägige Perioden und einen Atirātra [1].

[1] Nach Pañc. br. XXIV. 3.

---

12. Das vierunddreissigtägige Sattra sollen die begehen, die sich Stärke wünschen.

13. Es umfasst einen Atirātra, die dreitägige Periode: Jyotis-, Go-, und Āyustag, drei sechstägige Abhiplavaperioden, die zehn Tage der zwölftägigen Periode, einen Mahāvratatag und einen Atirātra [1].

[1] Nach Pañc. br. XXIV. 4.

XXIII. 6.

1. Das fünfunddreissigtägige Sattra sollen die begehen, die sich Vieh wünschen.

2. Es umfasst einen Atirātra, die fünftägige Periode: Jyotis-, Go-, Āyus-, Go-, Āyustag, drei sechstägige Abhiplavaperioden, die zehn Tage der zwölftägigen Periode und einen Atirātra [1].

[1] Nach Pañc. br. XXIV. 5.

---

3. Das sechsunddreissigtägige Sattra sollen die begehen, die den Himmelsraum zu erreichen wünschen [1].

[1] Nach TS. VII. 4. 6. 1.

4. Es umfasst einen Atirātra, vier sechstägige Abhiplavaperioden, die zehn Tage der zwölftägigen Periode und einen Atirātra [1].

[1] Nach Pañc. br. XXIV. 6. 1.

---

5. Das siebenunddreissigtägige Sattra sollen die begehen, die sich Nahrung wünschen.

6. Es umfasst dieselben Tage wie das vorhergehende mit dem Mahāvratatag [1].

[1] Nach Pañc. br. XXIV. 7.

---

7. Das achtunddreissigtägige Sattra sollen die begehen, die sich Vieh wünschen.

8. Es umfasst einen Atirātra, einen Go-, einen Āyustag, vier sechstägige Abhiplavaperioden, die zehn Tage der zwölftägigen Periode und einen Atirātra [1].

[1] Nach Pañc. br. XXIV. 8.

---

9. Durch das neununddreissigtägige Sattra gewinnen sie unendliche Wohlfahrt.

10. Es umfasst einen Atirātra, die dreitägige Periode: Jyotis-, Go-, und Āyustag, vier sechstägige Abhiplavaperioden, die zehn Tage der zwölftägige Periode und einen Atirātra [1].

[1] Nach Pañc. br. XXIV. 9.

---

11. Durch das vierzigtägige Sattra bekommen sie festen Stand in der höchsten Virāj.

12. Es umfasst dieselben Tage wie das vorhergehende mit dem Mahāvratatag [1].

[1] Nach Pañc. br. XXIV. 10.

XXIII. 7.

1. Es gibt sieben neunundvierzigtägige Sattras, welche den Namen „Trennung" tragen [1].

[1] Die Bezeichnung bezieht sich, wie es scheint, nur auf das erste Sattra, weil (Pañc. XXIV. 11. 4) jede Gruppe von Tagen durch einen Atirātra von der folgenden Gruppe getrennt wird. Āp. und Āśv. XI. 5. 3 haben den Plural *vidhṛtayaḥ*, Hir. und Kāty. (XXIV. 2. 38) den Singular. Nach meiner Ansicht beschreibt TS. VII. 4. 7 genau dasselbe (nl. das 1. der sieben) Sattra; der zehnte Tag ist nicht ein neuer Tag, sondern der letzte der vorhergehenden Zehnzahl; der Satz *bahavaḥ ṣoḍaśino bhavanti* gibt nicht, wie Weber meint, drei Tage an, sondern bezieht sich auf die sechs Ṣoḍaśintage, die in diesem Sattra enthalten sind. Der Schluss: *atirātrav abhito bhavataḥ* muss dann bedeuten: „ein Atirātra befindet sich jederseitig, d.h. vor und nach jeder Gruppe von Tagen".

2. Durch das erste dieser Sattras befreien sich die Verrichter von ihrem bösen Geschicke, von ihrem Nebenbuhler [1].

[1] Nach Pañc. br. XXIV. 11. 3.

3. Es umfasst einen Atirātra, drei neunversige Agniṣṭomatage, einen Atirātra, zehn fünfzehnversige Ukthyatage, deren zehnter Tag ein Ṣoḍaśintag ist, einen Atirātra, zwölf siebzehnversige Ukthyatage, einen Atirātra, eine sechstägige Pṛṣṭhyaperiode, einen Atirātra, zwölf einundzwanzigversige Ukthyatage und einen Atirātra [1].

[1] Vgl. die Bem. zum vorherg. Sūtra.

4. Das zweite ist das Zwillingssattra [1].

[1] Pañc. br. XXIV. 12. 2.

5. Ihnen (d.h. den Verrichtern) fällt paarweise das Gedeihen zu: Mitra und Varuṇa, Dhātṛ und Aryaman, Aṃśa und Bhaga, Indra und Vivasvat: dieser Götterpaare Gedeihen bekommen sie [1].

[1] Nach Pañc. br. l.c. 3. 4 („durch dieses Sattra kamen die Ādityas paarweise zum Gedeihen").

6. Es umfasst einen Atirātra (1), zwei sechstägige Abhiplavaperioden (2—13), einen Gotag (14), einen Āyustag (15), zwei sechstägige Abhiplavaperioden (16—27), einen Abhijittag (28) und einen Visvajittag (29), beide als Atirātra begangen, eine sechstägige Abhiplavaperiode (30—35), einen Sarvastomatag (36), einen Tag der neun siebzehnversige Stotras enthält (37), die beiden zuletzterwähnten als Atirātra begangen, die zehn Tage der zwölftägigen Periode (38—47), einen Mahāvratatag (48) und einen Atirātra (49) [1].

[1] Alles nach Pañc. br. l.c. 1. Zum Näheren vgl. Ārṣeyakalpa IX. 30. a, und zum navasaptadaśa meine 8. Bem. op. cit. S. 75.

7. Das mit der Augen- und Körpersalbe verbundene ist das dritte neunundvierzigtägige Sattra [1].

[1] Nach Pañc. br. XXIV. 13.

8. Diejenigen, die man nicht erkennt (als die, die sie sind), (die sollen es begehen); man erkennt sie, wenn sie sich die Augen und den Körper salben: sie bringen (durch das mit diesen Handlungen verbundene Sattra) Schmuck in sich [1].

[1] Nach l.c. 13. 3.

9. Beim Morgendienste sollen sie sich mit Salbe besalben, die von Bdellion, beim Mittagsdienste mit Salbe, die von Sugandhikraut, beim Nachmittagsdienste mit Salbe, die vom Harz des Pūtudrubaumes bereitet ist [1].

[1] Nach Pañc. br. l. c. 4. Über das wann teilt Kāty. (XXIV. 3. 12—15) verschiedene Ansichten mit.

10. Es umfasst einen Atirātra, vier sechstägige Abhiplavaperioden, einen alle Stomas enthaltenden Atirātra, zwei sechstägige Abhiplavaperioden, die zehn Tage der zwölftägigen Periode und einen Atirātra [1].

[1] Nach Pañc. br. l. c. 1.

11. Das einem Jahre gleichstehende ist das vierte neunundvierzigtägige Sattra [1].

[1] Nach Pañc. br. XXIV. 14.

12. Sie erlangen dadurch das Gedeihen des Jahres (d.h. das Gedeihen, welches das Jahressattra verspricht).

13. Es umfasst einen Atirātra, einen vierundzwanzig- oder neunversigen Ukthya als Eingangstag, drei sechstägige Abhiplavaperioden,

den Abhijittag, die drei Svarasāmantage, den Divākīrtya- (d.h. Viṣuvat-) tag, die drei Svarasāmantage, den Viśvajittag, eine sechstägige Abhiplavaperiode in umgekehrter Reihenfolge, einen Āyustag, einen Gotag, die zehn Tage der zwölftägigen Periode, den Mahāvratatag und einen Atirātra [1].

[1] Nach Pañc. br. l. c. 1. Der Kern dieses Sattra ist der des Gavāmayana; daher der Name.

XXIII. 8.

1. Des Savitṛ Gipfel ist das fünfte neunundvierzigtägige Sattra [1].

[1] Nach Pañc. br. XXIV. 15.

2. Sie kommen dadurch zum Auftrieb (Erwerb) jeglicher Speise [1].

[1] Nach ib. 3.

3. Es umfasst einen Atirātra, neun neunversige Tage, d. h. eine sechstägige Periode mit dem Agniṣṭoma an der Spitze, während die drei übrigen Tage dieser sechstägigen Periode zwei Agniṣṭomas sind mit einem Ukthya in der Mitte, dann neun ebenso herzustellende fünfzehnversige Tage, dann neun ebenso herzustellende einundzwanzigversige Tage; dann die zehn Tage der zwölftägigen Periode, den Mahāvratatag und einen Atirātra [1].

[1] Genau nach Pañc. br. l. c. 1.

4. Das sechste neunundvierzigtägige Sattra soll von denen begangen werden, die sich festen Bestand wünschen [1].

[1] Nach Pañc. br. XXIV. 16. 2.

5. Es umfasst einen Atirātra, vier sechstägige Abhiplavaperioden, den Mahāvratatag, zwei sechstägige Abhiplavaperioden, die zehn Tage der zwölftägigen Periode und einen Atirātra [1].

[1] Nach Pañc. br. l. c. 1.

6. Durch das siebente neunundvierzigtägige Sattra übertreffen sie alle anderen Geschöpfe und werden die kräftigsten [1].

[1] Nach Pañc. br. XXIV. 17. 2—3.

7. Es umfasst einen Atirātra, sechs sechstägige Abhiplavaperioden, die zehn Tage der zwölftägigen Periode, den Mahāvratatag und einen Atirātra [1].

[1] Nach Pañc. br. l.c. 1.

---

8. Das einundsechszigtägige Sattra sollen die begehen, die sich Gedeihen wünschen [1].

[1] Nach Pañc. br. XXIV. 18. 9.

9. Nachdem er in den Opferplatz eingezogen ist, bringt er[1] eine Schmalzspende dar mit der Formel: „Gott Varuṇa, gib mir einen Opferplatz".

[1] Pañc. br. l. c. 8 hat in der Formel den Plural „uns" statt „mir". Die Absicht ist wohl, dass jeder Sattrin die Spende verrichtet. — Zu vergleichen ist X. 2. 9.

10. Es umfasst einen Atirātra, einen vierundzwanzig- oder neunversigen Ukthya als Eingangstag, eine sechstägige Pṛṣṭhyaperiode, drei sechstägige Abhiplavaperioden, den Abhijittag, die drei Svarasāmantage, den Divākīrtyatag, die drei Svarasāmantage, den Viśvajittag, eine sechstägige Pṛṣṭhyaperiode in umgekehrter Reihenfolge, eine sechstägige Abhiplavaperiode in umgekehrter Reihenfolge, einen Āyus-, einen Gotag, die zehn Tage der zwölftägigen Periode, den Mahāvratatag und einen Atirātra[1].

[1] Mit geringer Abweichung nach Pañc. br. XXIV. 18. 1.

---

11. Durch das hunderttägige „Sattra der Götter" leben alle die Beteiligten ihr volles Leben und werden besser dran[1].

[1] Nach Pañc. br. XXIV. 19. 2.

12. Es umfasst einen Atirātra, die dreitägige Periode: Jyotis-, Go-, Āyustag, vierzehn sechstägige Abhiplavaperioden, die zehn Tage der zwölftägigen Periode, den Mahāvratatag und einen Atirātra[1].

[1] Nach Pañc. br. l. c. 1.

13. Sie pressen den Soma, indem sie jedesmal weiter gehen, oder aber an demselben Orte[1].

[1] Über die Absicht dieses Brāhmaṇa (Pañc. br. l. c. 3.) waren schon die alten Exegeten uneinig, vgl. Lāṭy. X. 5. 9—16 (Kāty. XXIV. 3. 30—32).

Die Abarten des Gavāmayana.

XXIII. 9.

1. Durch den Gang (d. h. das Jahressattra) der Ādityas kommen sie zu Nachkommenschaft, zu Vielheit, erringen sie sich den Himmelsraum, finden sie festen Stand in d i e s e n Räumen[1].

[1] Vgl. XXI. 15. 1.

2. Dessen Ritus ist durch das Gavāmayana erklärt[1].

[1] Vgl. XXI. 15—23.

3. Die Tage aller sechstägigen Abhiplavaperioden sind abwechselnd neun- und fünfzehnversige Tage[1].

[1] Der Text kann nicht richtig sein, l.: *sarve 'bhiplavās trivṛtpañca-*

daśāḥ |3| *māsā madhyepṛṣṭhyā bhavanti* |4|, vgl. Āśv. XII. 1. 2—3, Kāty. XXIV. 4. 3—4. — Gegensatz zum Gavāmayana, vgl. oben XXI. 15. 10 fgg. und Ārṣeyakalpa I. 2—7.

4. Die Monate haben die sechstägige Pṛṣṭhyaperiode in der Mitte [1].

[1] Während im Gavāmayana die Pṛṣṭhyaṣaḍahas nach den Abhiplavaṣaḍahas folgen, resp. diesen vorangehen, vgl. oben XXI. 15. 10 fgg. und Ārṣ. k. S. XXIV, XXV.

5. Der Abhijit [1] wird durch einen neunversigen Bṛhaspatisava [2] ersetzt, der Viśvajit [3] durch einen fünfzehnversigen als Ukthya zu begehenden Indrastoma [4].

[1] Vgl. XXI. 15. 14. [2] Vgl. XXII. 7. 5—16. [3] Vgl. XXI. 15. 21. [4] Vgl. XXII. 10. 3. — Alles nach Pañc. br. XXV. 1. 1.

6, 7. Unmittelbar [1] darauf folgen zwei sechstägige Perioden: eine Pṛṣṭhya- und eine Abhiplavaperiode, die zehn als neunversige selbständige Agniṣṭomas zu begehenden Tage der zwölftägigen Periode; durch einen Udbhid- [2] und einen Valabhidtag [2] kommt so ein Monat zustande, an welchem zwei Tage fehlen.

[1] Es handelt sich um den 7. Monat, der also hier umfasst: drei Svarasāmans, Indrastoma, Pṛṣṭhyaṣaḍaha, Abhiplavaṣaḍaha, die zehn Tage, Udbhid, Valabhid; das sind 28 Tage. Aus dem Texte ist *pūryate* zu streichen, da erst durch die unten, Sūtra 9, erwähnten Tage dieser Monat theoretisch voll gemacht wird. [2] Vgl. XXII. 11. 19—12. 1.

8. Nach den zwei: Āyus- und Gotagen (des letzten Monats) folgt (statt der schon verwendeten, von der zwölftägigen Periode einen Teil bildenden zehn Tage) das zehntägige Chandoma Ahīna [1] in umgekehrter Reihenfolge: ein achtundvierzigversiger, ein vierundvierzigversiger, ein vierzigversiger, ein sechsunddreissigversiger, ein zweiunddreissigversiger, ein dreissigversiger Tag, zwei achtundzwanzigversige Tage, ein fünfundzwanzigversiger und ein vierundzwanzigversiger Tag [2].

[1] Vgl. XXII. 24. 3. 5. [2] Alles nach Pañc. br. XXV. 1. 1.

9. Durch den Mahāvratatag und den Ausgangstag wird der Monat, dem zwei Tage fehlen, voll gemacht [1].

[1] Vgl. Bem. zu Sūtras 6, 7.

---

10. Durch dieses Sattra ist dasjenige erklärt, welches den Namen „der Gang der Angirasen" führt.

11. Es soll von denen begangen werden, die den Himmelsraum zu erreichen wünschen [1].

[1] Nach Pañc. br. XXV. 2. 2.

12. Die Abhiplavaperioden bestehen aus neunversigen Tagen [1].

[1] Im Gegensatz zu oben, Sūtra 3.

13. Die Monate haben die sechstägige Pṛṣṭhyaperiode am Anfang vor, und am Ende nach dem Viṣuvattag [1].

[1] Im Gegensatz zu oben, Sutra 4.

14. Der Chandomazehntag tritt in seiner normalen Reihenfolge auf: vierundzwanzigversiger, fünfundzwanzigversiger Tag, zwei achtundzwanzigversige Tage, dreissigversiger Tag, zweiunddreissigversiger, sechsunddreissigversiger, vierzig-, vierundvierzig- und achtundvierzigversiger [1].

[1] Vgl. oben, Sūtra 8.

15. Durch den Mahāvratatag und den Ausgangstag wird der Monat, dem die zwei Tage fehlen, vollständig gemacht [1].

[1] Vgl. oben, Sūtra 9.

16. Die Überlieferung einiger [1] lehrt, dass „der Gang der Ādityas" (bloss) sechstägige Pṛṣṭhyaperioden und die Ākṣyattage, und „der Gang der Angirasen" (bloss) sechstägige Abhiplavaperioden und die Ākṣyattage umfassen soll. Der Ausdruck Ākṣyattage deutet alles ausser den Pṛṣṭhya- und Abhiplavaperioden an [2].

[1] Es müssen die Aitareyins gemeint sein (Ait. br. IV. 17. 6—7) und vgl. Baudh. (dessen Wortlaut dem des Āp. näher steht) XVI. 16: 262. 12 fgg. (vgl. XXVI. 17). [2] So ist auch die Ansicht des Śālīki bei Baudh. (XXIII. 11: 167. 1), wo drei abweichende Ansichten verzeichnet sind.

XXIII. 10.

1. Durch „den Gang des Dhṛti und Vātavat" erreichen sie die Erfüllung jedes Wunsches [1].

[1] Vgl. Pañc. br. XXV. 3. 6 und 4.

2. Beiderseitig befinden sich Atirātras [1].

[1] Dieses scheint schon XXIII. 1. 3 gesagt zu sein.

3. Der erste Monat besteht aus neunversigen, der zweite aus fünfzehnversigen, der dritte aus siebzehnversigen, der vierte aus einundzwanzigversigen, der fünfte aus siebenundzwanzigversigen, der sechste aus dreiunddreissigversigen Tagen.

4. Dann kommt entweder der Viṣuvat- oder der Mahāvratatag.

5. Die folgenden Monate sind dieselben wie in Sūtra 3 dargetan ist, aber anfangend mit den aus dreiunddreissigversigen, und schliessend mit den aus neunversigen Tagen bestehenden [1].

[1] Alles nach Pañc. br. XXV. 3. 1, wo aber gelehrt wird (wie sonst überall), dass der Mahāvratatag den Viṣuvattag ersetzen soll (und folglich der Viṣuvattag am Ende auftritt).

---

6. Bei „dem Gange (d. h. dem Jahressattra) der aus runden (d. h. stiellosen) Gefässen Trinkenden" sind sie einen Monat lang Geweihte [1].

[1] D. h. die Dīkṣā dauert einen Monat.

7. *Nachdem sie die Eingangsiṣṭi verrichtet und den Soma gekauft und eingewickelt haben, legen sie diesen hin (d.h. bewahren ihn auf).

8. Nachdem sie zwölf Upasadtage gehalten haben, bringen sie Havisopfer dar (und zwar in der folgenden Weise):

9. einen Monat lang abends und morgens das Agnihotra; einen Monat lang das Vollmondsopfer (während der Monatshälfte des wachsenden Mondes) und das Neumondsopfer (während der Monatshälfte des abnehmenden Mondes); einen Monat das Vaiśvadevatertialopfer; einen Monat das Varuṇapraghāsatertialopfer; einen Monat das Sākamedha-, und einen Monat das Śunāsīrīyatertialopfer; (dann fängt das eigentliche Somaopfer an:) einen Monat (den 7.) hindurch feiert man neunversige Opfertage, einen Monat (den 8.) fünfzehnversige, einen Monat (den 9.) siebzehnversige, einen Monat (den 10.) einundzwanzigversige, einen Monat (den 11.) siebenundzwanzigversige; der zwölfte Monat umfasst achtzehn dreiunddreissigversige Tage, die zehn Tage der zwölftägigen Periode, den Mahāvratatag und einen Atirātra [1]. Dies sind die zwölf Monate.

[1] Alles nach Pañc. br. XXV. 4. 1.

10. Durch dieses Opfer werden sie „ganz": sie gedeihen in jeder Hinsicht [1].

[1] Nach l. c. 3.

11. Sie geniessen den Soma aus stiellosen Gefässen.

[1] Nach l. c. 4.

12. Der Hotṛ ist zugleich auch Adhvaryu und Potṛ, der Udgātṛ ist zugleich Neṣṭṛ und Achāvāka, der Maitrāvaruṇa ist zugleich Brahman und Pratihartṛ, der Prastotṛ ist zugleich Brāhmaṇācchaṃsin und Grāvastut, der Pratiprasthātṛ ist zugleich Āgnīdhra und Unnetṛ, der Gṛhapati ist nur Gṛhapati, der Subrahmaṇya ist nur Subrahmaṇya [1].

[1] Nach Pañc. br. l. c. 5. Jedem Ṛtvij fallen also drei Funktionen zu; diese Tatsache, das jeder drei Veden kennen muss, ist nach Baudh. eine Seite der „Verstümmlung", des Kuṇḍa-seins, daher der Name.

XXIII. 11.

1. Den „Gang der Glutschichter" sollen die begehen, die den Himmelsraum zu erreichen wünschen [1].

[1] Nach Pañc. br. XXV. 5; der Wunsch aber ein verschiedener.

2. Die Dīkṣā dauert ein Jahr, ebenso die Upasads [1].

[1] Vgl. XVII. 26. 3.

3. Jeder opfert je vier Monate hindurch mit einer der Upasadformeln[1].

[1] Vgl. XVII. 26. 4. b.

4. Den Upasads gemäss verrichtet er die Schichtung des Hochaltars[1].

[1] Vgl. XVII. 26. 5.

5. Jede der fünf Schichtungen erstreckt sich über zwei Monate, über vier die letzte[1].

[1] Vgl. XVII. 26. 6.

6. Er geniesst als Fastenspeise die ersten drei Monate die aus vier, während der zweiten Monatdreizahl die aus drei, während der dritten Monatdreizahl die aus zwei Zitzen, und während der letzten Monatdreizahl die aus einer Zitze gemolkene Milch[1].

[1] Vgl. XVII. 26. 7.

7. Ein Jahr lang findet Tag für Tag ein Somaopfer statt[1].

[1] Sei es wie beim Gavāmayana, sei es indem jeder Tag ein Agniṣṭomatag ist, so Ārṣeyakalpa XI. 7. c.

---

8. Durch das zwölfjährige Opfer des Prajāpati erreichen sie das Gedeihen des Prajāpati[1].

[1] Nach Pañc. br. XXV. 6. 4.

9. Es umfasst drei Jahre, deren Tage neunversig, drei, deren Tage fünfzehnversig, drei, deren Tage siebzehnversig, und drei, deren Tage einundzwanzigversig sind[1].

[1] Nach l. c. 1.

10. Dieses Sattra wurde von den Bewohnern des Naimiṣawaldes verrichtet, die den Himmelsraum zu erreichen wünschten[1].

[1] Nach l. c. 4; freilich hat dieser Text, wie das Jaim. br. 1 *naimiśīya* (wie drei Hss. des Āp.); Hir. (Haugsche Hs.) hat ebenfalls *°ṣīyāṇām*.

---

11. Neun Jahre, deren Tage neunversig, neun, deren Tage fünfzehnversig, neun, deren Tage siebzehnversig, neun, deren Tage einundzwanzigversig sind, umfasst das sechsunddreissigjährige Sattra der Śāktyas[1], dessen Savanaopferkuchen aus Fleisch bestanden, dessen Adhvaryu ein Kāpya, dessen Gṛhapati ein Āgastya war.

[1] So weit nach Pañc. br. XXV. 7. 1. Zu den Śāktyas mit den Fleischpuroḍāśas vgl. Jaim. br. III. 17 (Auswahl n⁰. 170, 197). Das Übrige, nur in Āp. und Hir., ist irgend einem anderen Brāhmaṇa entlehnt.

12, 13. Jeden Tag nach Beendigung geht der Gṛhapati auf die Jagd; aus dem Wild, welches er erlegt, werden die Fleischopferkuchen bereitet[1].

[1] Nur noch in Hir.

14. Durch dieses Opfer, bei welchem er Fleisch als Opferkuchen darbrachte, gedieh Śāktya Gauriviti. Die Verrichter desselben gedeihen in dem Raume der Götter und in dem der Menschen [1].

[1] Zum Teil Pañc. br. l. c. 2.

XXIII. 12.

15, 1. Durch das hundertjährige Sattra der Sādhyas [1], welches fünfundzwanzig Jahre umfasst, deren Tage neun-, fünfundzwanzig Jahre, deren Tage fünfzehn-, fünfundzwanzig Jahre, deren Tage siebzehn-, und fünfundzwanzig Jahre, deren Tage einundzwanzigversig sind, gelangen sie samt Kühen und Männern in den Himmelsraum [2].

[1] Das sind die Götter, die vor den gegenwärtigen Göttern waren.
[2] Nach Pañc. br. XXV. 8. 1—2.

---

2. Durch „die tausendfältige Anregung des Agni" gelangen sie zum Auftrieb (Erwerb) aller Nahrung [1].

[1] Nach Pañc. br. XXV. 9. 2.

3. Es umfasst einen Atirātra, tausend Jahre mit neunversigen Tagen und einen Atirātra [1].

[1] Nach l. c. 1. Die beiden Atirātras sind natürlich in den tausend Tagen mit einzubegreifen.

---

4. Es gibt drei Sarasvatīsattras: das erste ist das des Mitra und Varuṇa, das zweite das des Indra und Agni, das dritte das des Aryaman [1].

[1] Hintereinander in Pañc. br. XXV. 10, 11, 12 behandelt.

5. An dem „Untertauchen der Sarasvatī" genannten Orte unterziehen sie sich der Dīkṣā [1].

[1] Āp. stimmt hier nicht mit dem Pañc. br. (XXV. 10. 1), wo der Ort *sarasvatyā vinaśane* heisst, sondern mit Jaim. br. II. 297 (Auswahl n⁰. 156) überein. Es soll von der nach Westen fliessenden Sarasvatī nur der östliche und der westliche Teil sichtbar sein, der mittlere Teil soll unter der Erde fliessen; dieser Teil heisst *sarasvatyā vinaśana* oder *sarasvatyā upamajjana*. Am rechten Ufer dieses unsichtbaren Flussteiles soll die Dīkṣā stattfinden.

6. Nachdem sie die Eingangsiṣṭi verrichtet, und den Soma gekauft und eingewickelt haben, legen sie diesen hin (d. h. bewahren ihn auf) [1].

[1] Vgl. XXIII. 10. 7.

7. Nachdem sie zwölf Upasadtage [1] gehalten haben, begehen sie einen zwanzigversigen Atirātra als Eingangstag und treiben an diesem Tage die Kälber (von den Mutterkühen) fort [2] (zur Erhaltung der Sāṃnāyyamilchspende).

[1] Nach Pañc. br. XXV. 10. 2. [2] Nach l. c. 3. Aus dieser Vor-

schrift folgt, dass, weil das Sāṃnāyya nur am Neumondstage geopfert wird, der Autor des Brāhmaṇa den Atirātra auf diesen Tag setzt, vgl. unten, Sūtra 17.

8. Nach Beendigung des Eingangstages opfern sie das Sāṃnāyya [1].

[1] Nach Pañc. br. l.c. 4.

9. Nach dessen Beendigung wirft der Adhvaryu ein Śamyāholz in östlicher Richtung [1].

[1] *prācaḥ* kann nicht richtig sein; es ist entweder zu tilgen, oder in *prācīm* (so das Mān. śrs.) zu ändern. — Vgl. Pañc. br. l. c. 4.

10. Wo dieses hinfällt, dort ist die Stätte des Gārhapatyafeuers (für den nächsten Tag) [1].

[1] Nach. loc. cit.

11, 12. Von dieser Stätte aus macht er sechsunddreissig Schritte [1] nach Osten; dort ist die Stätte des Āhavanīya [2].

[1] Vgl. oben, XI. 4. 13. [2] Nach Pañc. br. l. c. 4.

13. Mit Rädern versehen sind das Havirdhāna-, das Sadas-, und das Āgnīdhrazelt [1].

[1] Nach Pañc. br. l. c. 5 (TS. VII. 2. 1. 3). Auch die Patnīśālā (die östlich orientierte Hütte) und das Schlachtfeuer sollen nach Lāṭyāyana mit Rädern versehen sein, sodass der ganze Vihāra leicht verstellbar wird.

14. Von Aśvatthaholz verfertigt sind Havirdhāna und Āgnīdhrazelt [1],

[1] Nach TS. l. c. Der Dauerhaftigkeit wegen?

15. Der Opferpfosten ist am unteren Ende wie ein Mörser gestaltet, er muss (den Boden entlang jedesmal zu dem mehr östlich befindlichen Opferterrain) hingeschleppt werden, und hier eingescharrt werden [1].

[1] Er wird also nicht, wie sonst, in den Boden eingegraben, sondern das untere Ende wird mit Sand umhäuft. Beruht auf Pañc. br. l. c. und vgl. Lāṭy. X. 15. 14—16.

16. Man gräbt nicht die Schalllöcher [1].

[1] Nach Pañc. br. l. c.

17. Während dieser [1] Monatshälfte des wachsenden Mondes bringen sie (täglich) das Neumondsopfer dar [2].

[1] Vgl. Bem. 2 zu oben, Sūtra 7. [2] Nach Pañc. br. l. c. 6.

18. Am Vollmondstage begehen sie einen Goṣṭomatag, dessen erstes Pṛṣṭhastotra auf dem Bṛhatsāman gesungen wird [1].

[1] Nach Pañc. br. l. c. 7.

19. Wenn dieser zu Ende geführt ist, verrichten sie das Vollmondsopfer [1].

[1] Nach Pañc. br. l. c. 8.

20. Während dieser (d.h. der jetzt eingetretenen) Monatshälfte des abnehmenden Mondes verrichten sie (täglich) das Vollmondsopfer [1].

[1] Nach ib.

21. Am Neumondstage unternehmen sie einen Āyuṣṭomatag mit dem Rathantara als erstes Pṛṣṭhastotra [1].

[1] Nach ib.

22. Wenn dieser zu Ende geführt ist, opfern sie das Sāṃnāyya [1].

[1] Weil ja jetzt wieder der Neumondstag da ist.

XXIII. 13.

23, 1. In dieser Weise (Halbmonat für Halbmonat) abwechselnd, begeben sie sich am rechten Ufer der Sarasvatī entlang in östlicher Richtung weiter unter lautem Geschrei [1].

[1] Nach TS. VII. 2. 1. 3—4 und vgl. Jaim. br. II. 298 (Auswahl § 156, Bem. 21).

2. An dem Orte, wo die Dṛṣadvatī verschwindet (d. h. sich in die Sarasvatī stürzt), gehen sie, nachdem sie einen für Aponapāt bestimmten Caru dargebracht haben, (nach der anderen Seite der Sarasvatī) hinüber [1].

[1] Nach Pañc. br. XXV. 10. 15. — Die Karte im Vedic Index of Names and Subjects kann hier nicht richtig sein, weil der Zusammenfluss sich zwischen Plākṣa prasravaṇa und Sarasvatyā vinaśana befinden muss.

3. Man lässt zu den (während des Opferzuges mitgeführten) zehn oder hundert Kühen einen Stier hinzu.

4. Wenn die zehn Kühe sich verzehnfacht haben, so ist das e i n e Veranlassung, die Opfersitzung zu beendigen; eine andere, wenn die hundert Kühe zu tausend geworden sind; eine andere, wenn der Gṛhapati stirbt; eine andere, wenn sie ihrer Habe beraubt werden; eine andere, wenn sie den Ort Plākṣa-prasravaṇa erreichen [1].

[1] Alles nach Pañc. br. l. c. 19—21 (auch Hir. hat *plākṣaṃ prasravaṇam* statt *plakṣaṃ prāsravaṇam* des Pañc. br.) und TS. VII. 2. 1. 4.

5. Wenn sie Plākṣa-prasravaṇa erreicht haben, bringen sie eine Iṣṭi an Agni Kāma dar [1].

[1] Nach Pañc. br. l. c. 22.

6. Nachdem sie bei dieser Iṣṭi eine Stute mit saugendem Fohlen oder eine Sklavin mit Säugling (einem angemessenen, nicht zu den Sattrins gehörenden Brahmanen) gegeben haben, begeben sie sich zum Schlussbade (Avabhṛtha) in die Yamunā bei Kārapacava ins Wasser [1].

[1] Nach Pañc. br. l. c. 22—23, vgl. Lāṭy. X. 17. 16.

7. Bei dem zweiten Sarasvatīsattra treten auf ein neunversiger Tag, der Bṛhaspatisava, der Go-, der Āyustag und „der Bauch des Indra"[1].

[1] Beruht auf Pañc. br. XXV. 11. 1, nur dass Āp. hier den Bṛhaspatisava statt des fünfzehnversigen Tages hat. Wie man sich die Zusammensetzung dieses Sattra vorzustellen hat, ist mir nicht deutlich, auch die Bedeutung von *indrakukṣī* ist unsicher. Das Wort scheint Apposition zu *go-āyuṣī*, unten, Sūtra 9, zu *viśvajidabhijitau* zu sein. Vielleicht ist die Sache so zu denken: während der einen Monatshälfte wird Tag für Tag der Trivṛt, während der anderen Tag für Tag der Pañcadaśa (nach Āp. der Bṛhaspatisava) gehalten, dann jedesmal am Vollmondstage der Go, am Neumondstage der Āyus. Dann sind die Voll- und Neumondstage „der Bauch des Indra".

8. Sie übertreffen (durch dieses Sattra) alle anderen Geschöpfe und werden die Stärksten[1].

[1] Nach Pañc. br. l. c. 2—3.

9. Beim dritten Sarasvatisattra treten auf ein Jyotis-, ein Go-, ein Āyustag, der Viśvajit und Abhijit bilden „den Bauch des Indra"[1].

[1] Nach Pañc. br. XXV. 12. 1. — Also hier wird jede Monatshälfte durch die genannte dreitägige Periode ausgefüllt, während am Vollmondstage der Viśvajit, am Neumondstage der Abhijit auftritt. Das Wort *ayanam* habe ich nicht übersetzen können.

10. Sie ersteigen (durch dieses Sattra) den Pfad des Aryaman[1], erreichen den Himmelsraum.

[1] Nach Pañc. br. l. c. 3—4.

---

11. Beim Dṛṣadvatīsattra hüte er (d.h. jeder der Beteiligten) (vorher) ein Jahr lang die Kühe eines Brahmanen, sodass keine einzige Kuh verloren geht.

12. Ein Jahr lang unterhalte er bei Vyarṇa (d.h. dem Wasserlosen ?) Naitadhanva das Feuer in Flammen.

13. Nachdem er zu Pariṇah das Feuer angelegt hat, begebe er sich am rechten Ufer der Dṛṣadvatī entlang, jeden Tag einen für Agni bestimmten achtschüsseligen Opferkuchen darbringend, nach dem Wurfe des Śamyāholzes weiter[1].

[1] D. h. jeden Tag in der XXIII. 12. 9 fgg. dargetanen Weise östlich ziehend.

14. In der Nähe von Triḥplakṣa begibt er sich zum Schlussbad in die Yamunā.

15. Erst dann wird er den Menschen verborgen[1].

[1] Bem. zu Sūtras 11—15. Alles beruht auf Pañc. br. XXV. 13. Über die Absicht des letzten Satzes waren schon die alten Exegeten im Zweifel: Lāṭy. X. 19. 11—15.

XXIII. 14.

1. Durch den Gang des Tura erreicht er jedes Gedeihen.

2, 3. Ohne sich (noch) der Weihe unterzogen zu haben, hüllt er sich in das schwarze Antilopenfell; dadurch erreicht er menschliches Gedeihen, durch die Askese, die er übt, göttliches.

4. Er geniesst als Fastenspeise nur die Überreste der Opfergaben.

5. Ein Jahr lang bringt er (Tag für Tag) nach Analogie der Kelterungen Iṣṭis dar: (zur Zeit der Frühkelterung) einen achtschüsseligen für Agni bestimmten Opferkuchen, (zur Zeit der Mittagskelterung) einen elfschüsseligen für Indra, und (zur Zeit der dritten Kelterung) einen zwölfschüsseligen für die Allgötter bestimmten.

6. Nach einigen[1] ist (die letzte Opfergabe) ein Caru (nicht ein Kuchen).

[1] Die Kauthumas sind gemeint, s. Pañc. br. XXV. 14. 1.

7. Oder es werden diese Opfergaben alle drei zur Zeit der Frühkelterung dargebracht[1].

[1] Beruht auf Lāṭy. X. 20. 4 (?).

---

8. Durch das Sattra der Schlangen befreien sie sich von dem Alter, sie werden leuchtend (berühmt) wie die Ādityas[1].

[1] In Pañc. br. XXV. 15. 4 werden die Schlangen den Ādityas gleichgestellt.

9. Das ganze Jahr besteht aus sich wiederholenden zehnversigen Tagen, nur der Viṣuvattag ist zwölfversig[1].

[1] Nach Pañc. br. l. c. 1.

---

10. Das dreijährige Sattra umfasst als erstes Jahr den Gang der Kühe (gavāmayaṇa), als zweites den Gang der Ādityas, als drittes den Gang der Angirasen[1].

[1] Vgl. XXI. 15 fgg., XXIII. 9. 1—9, ib. 10—16. — Beruht auf Pañc. br. XXV. 16. 1.

11. Sie erreichen dadurch Fortpflanzung, Vielheit, sie erreichen den Himmelsraum, bekommen festen Stand in d i e s e n Räumen[1].

[1] Nach Pañc. br. XXV. 16. 2.

---

12. Durch das tausendjährige Sattra des Prajāpati erreichen sie das Gedeihen des Prajāpati[1].

[1] Nach Pañc. br. XXV. 17. 4.

13. Es umfasst einen Atirātra, tausend Jahre von neunversigen Tagen und einen Atirātra[1].

[1] Nach ib. 1.

---

14. Zweihundertundfünfzig Jahre von neunversigen, ebensoviele von fünfzehnversigen, ebensoviele von siebzehnversigen, ebensoviele von einundzwanzigversigen Tagen bilden das tausendjährige Sattra der Viśvasṛj („Allschöpfer") [1].

[1] Nach Pañc. br. XXV. 18. 1, TBr. III. 12. 9. 8.

15. Durch dieses Sattra schufen sich die Allschöpfer dieses All (die ganze Welt), daher der Name „Allschöpfer". Nach ihnen wird dieses All (d.h. die ganze Welt) geboren [1].

[1] Nach Pañc. br. l. c. 3, TBr. l. c.

16. Darüber sagt ein Vers:

„Die Allschöpfer verrichteten zuerst das Sattra,
das tausendjährige Somaopfer darbringend.
Daraus entstand der Hüter des Weltalls,
der goldene Vogel, Brahman mit Namen".

17. Zur Vereinigung mit Brahman, zu seinem Raume gelangen die, welche dieses Sattra verrichten [1].

[1] Zu Sūtras 16, 17. Alles beruht auf Pañc. br. XXV. 6. 5—6 oder TBr. III. 12. 9. 7—8.

Vierundzwanzigstes Buch

Die Paribhāṣās oder die allgemein gültigen Regeln (XXIV. 1—4)

XXIV. 1.

1. Wir werden das Opfer erklären.

2. Es gilt für die drei Stände: den Brahmanen, den Kṣatriya und den Vaiśya.

3, 4. Es wird durch die drei Vedas gelehrt (bestimmt): durch den Ṛg-, Yajur-, und Sāmaveda.

5. Das Voll- und Neumondsopfer bloss durch Ṛg- und Yajurveda.

6. Das Agnihotra bloss durch den Yajurveda.

7. Das Agniṣṭoma durch alle drei.

8, 9. Laut wird mit dem Ṛg- und Sāmaveda, flüsternd mit dem Yajurveda operiert [1].

[1] Vgl. MS. IV. 8. 7: 115. 2 (Kāṭh. XXIX. 2: 168. 14).

10. Ausgenommen den Anruf [1], den Gegenruf [1], den Pravara [2], die Gespräche [3] und die Aufforderungen [4].

[1] Vgl. z. B. II. 15. 3, 4. [2] Vgl. z. B. II. 16. 5 fgg. [3] Vgl. z. B. III. 8. 8—9. [4] Vgl. z. B. I. 20. 1.

11. In mittlerer Tonlage ist bei den Entzündungsversen zu rezitieren [1].

[1] Nl. vom Hotṛ? Beruht auf dem Prātiśākhya.

12—14. Vor den Butterteilen (bei einer Iṣṭi) und beim Morgendienste (im Somaopfer) ist in niederer Tonhöhe zu reden; vor der Spende an Agni sviṣṭakṛt (bei einer Iṣṭi) und beim Mittagsdienste (im Somaopfer) in mittlerer Tonhöhe; beim übrigen Teil (einer Iṣṭi) und beim Nachmittagsdienste (im Somaopfer) in der höchsten Tonlage [1].

[1] Für die Iṣṭi vgl. Śāṅkh. I. 14. 22—24, Āśv. I. 5. 25—28. Für das Somaopfer oben X. 4. 9—11. — Die Vorschriften beziehen sich nach einigen Auslegern auf das in Sūtra 10 Gesagte.

15. Und der Gang der Stimme ist dementsprechend [1].

[1] D. h. die Schnelligkeit, mit welcher die Worte zu reden sind, ist geringer bei niederer, grösser bei mittlerer, am grössten bei höchster Tonhöhe.

16—19. Der Hotṛ operiert mit dem Ṛg-, der Udgātṛ mit dem Sāma-, der Adhvaryu mit dem Yajurveda, der Brahman mit allen [1].

[1] Vgl. Ait. br. V. 33. 1.

20. Nur wenn es ausdrücklich gesagt wird [1] oder im Falle eines Konfliktes [2] mache es ein anderer.

[1] Z. B. der Āgnīdhra XII. 17. 19. [2] Z. B. muss ein anderer als der Adhvaryu, da dieser beschäftigt ist, das Opfertier losbinden. Statt Āpastamba's *vipratiṣedhāt* hat Hir. *asambhavāt*.

21. Die priesterliche Funktion kommt nur den Brahmanen zu.

22. Für alle Opfer werden die sakralen Feuer nur einmal gegründet.

23. Wenn zum Zeitwort „opfern" kein Objekt angegeben ist, denke man „Schmalz" hinzu.

24. Als Verrichter der Handlung verstehe man den Adhvaryu.

25. Als Opfergefäss die Juhū.

26. Wenn diese in Gebrauch ist, den Sruva.

27. Wenn nicht angegeben wird, in welches Feuer die Spende geopfert wird, verstehe man den Āhavanīya.

28. Von der Gründung der Feuer an werden die Opfergeräte lebenslänglich beibehalten.

29. Je nach dem Opfergewebe werden sie geweiht [1].

[1] Bedeutet nach einigen, dass jedesmal vor dem Gebrauch die Geräte zu waschen sind, nach anderen bezieht sich die Vorschrift auf II. 3. 11—5. 1.

30. Spruch und Brāhmaṇa sind die Richtschnur des Opfers [1].

[1] Alles was der betreffende Mantra oder das betreffende Brāhmaṇa besagt, gilt als Richtschnur für das betreffende Opfer.

31. Der Name „Veda" kommt dem Mantra und dem Brāhmaṇa zu.

32. Die Brāhmaṇas sind die Regeln für die Handlungen (d. h. sie lehren die Handlungen)[1].

[1] Hir: *karmavidhānaṃ brāhmaṇāni.*

33. Der übrige Teil der Brāhmaṇas (d. h. sofern die Brāhmaṇas nicht eine Handlung angeben) ist Exegese, nl. Tadel[1], Lob[2], Beispiel anderer[3], Geschehnis aus der Vorzeit[4].

[1] Z. B. TS. I. 5. 1. 2 (oben V. 29. 2, Bem. 1). [2] Z. B. TS. VI. 3. 2. 1 („er führt ihn dadurch zum Himmelsraume"). [3] Z. B. TBr. I. 3. 10. 1 („als Indra den Vṛtra getötet hatte" u.s.w.). [4] Z. B. „Babara der Sohn des Pravāhaṇa wünschte" u.s.w. (TS. VII. 1. 10. 2).

34. Alles Übrige (in den Brāhmaṇas) ist Mantra.

35. Die nicht (im Mantra- oder Brāhmaṇateile) überlieferten Teile sind indessen nicht als Mantra zu betrachten, z. B. der Pravara[1], die „Verschiebung"[2], die Nennung eines Namens[3].

[1] D. h. wohl (mit Hinblick auf Sūtra 10, wo der Pravara schon genannt ist) die Namen der Ṛṣivorfahren (II. 16. 12, Bem. 3). [2] Wenn statt des in einer überlieferten Formel genannten Wortes der Sachverhalt ein anderes Wort erheischt, z. B. *indrāgnibhyām* statt *agnīṣomābhyām* in TS. I. 1. 4. m (Āp. I. 18. 1). Diese Bestimmung bezieht sich auf XXIV. 3. 49, 50. [3] Z. B. im Sūktavāka (Hillebrandt N.V.O. S. 145), TS. II. 6. 9. 7: „Dies erfleht der Opferherr Soundso".

36. Der Geräusch des Streitwagens und der Klang der Pauke[1].

[1] Vgl. XXI. 6. 11 und 13.

37. Das Verbot, die Mantras herzusagen, gilt nur für das Selbststudium, nicht für eine heilige Handlung, da hier der Zweck ein anderer ist[1].

[1] So ist es z. B. (Āp. dhs. I. 9. 28) verboten, den Veda am Neumondstage herzusagen, aber dieses Verbot gilt nur für das Studium des Veda, nicht für das Opfer.

38. Die Handlungen werden nur von einem einzigen Mantra begleitet[1],

[1] Daraus folgt z. B., dass XVI. 19. 11 mit jedem der vierzehn Verse Kräuter ausgeschüttet werden; wenn IX. 10. 16 zu den s e c h s Spenden s i e b e n Formeln angegeben werden, ist die letzte Formel optionell. — Zu vergl. ist Sūtra 44 unten.

39. auch diejenigen Handlungen, bei denen eine Zahl angegeben wird[1], und diejenigen, die durch eine besondere körperliche Betätigung zustande kommen[2].

[1] Z. B.: „er besprengt dreimal das Havis mit der Formel: „Auf Gott Savitṛ's Geheiss" u.s.w. [2] Das Anfertigen des Wisches z. B. (I. 6. 4) geschieht mit einem Mantra; dazu ist aber mehr Zeit erforderlich als zum Reden des Spruches nötig ist. Dennoch wird der Spruch nur einmal gesagt.

40. Dasselbe gilt für das Kratzen[1], das Schlafen[2], das Übersetzen

über einen Strom [3], das Beregnen [4], und das Besprechen von zum Opfer untauglichen Gegenständen [5], wenn keine Zeit (zwischen den ersten und den späteren Anlass zur Hersagung des Spruches) dazwischen tritt [6].

[1] Vgl. X. 10. 2. [2] Vgl. X. 18. 1. [3] Vgl. X. 19. 9. [4] Vgl. X. 15. 8. [5] Vgl. X. 15. 7. [6] Wenn er z. B. sich nach einander an verschiedenen Körperstellen kratzt, braucht der Spruch nur einmal hergesagt zu werden.

41. Beim Aufbruch (nach dem Opferplatz) [1] jedoch (gilt der Spruch einfürallemal) bis zum Aufhören der Veranlassung [2].

[1] Vgl. X. 19. 8. [2] Die Bestimmung hängt wohl mit der Verschiedenheit des Zeitpunktes zusammen, wann man sich zum Opferplatze hinbegibt (vgl. X. 3. 3 mit X. 19. 15).

42. Dasselbe (nl. das einmalige Reden eines Spruches) gilt bei nicht unmittelbar wirkenden Handlungen [1].

[1] Wie z. B. das Besprechen, Flüstern, Upasthāna, und das mit einem Spruche verbundene Anblicken. So wird z. B. der Spruch: „Ihr Wohnsitze der Wasser" (XII. 3. 2. a) nur einmal über allen den Presssteinen ausgesprochen. So werden zum Upasthāna der Feuer (V. 20. 4) die zwei Sprüche nur einmal gesagt.

43. Der Haviṣkṛtruf [1], die Adhriguformel [2], der Einladungsvers [3], die Manotā [4] sind zu wiederholen, wenn sie zeitlich (d.h. wenn deren erste Verwendung und eine nachher folgende Veranlassung zu deren Verwendung) getrennt sind (obschon diese Sprüche nicht zu den unmittelbar wirkenden Handlungen gehören).

[1] Die Formel von I. 19. 8. Sie ist z. B. zu wiederholen bei der Bereitung der Savanaopferkuchen, XII. 4. 8. [2] Die Adhriguformel (Schwab, Tieropfer, S. 102) wird z. B. wiederholt bei der zweiten Gruppe der Vājapeyaopfertiere (XVIII. 6. 7, vgl. XVIII. 2. 15). [3] So ist z. B. die Anuvākyā (und natürlich auch die Yājyā) zu wiederholen in der Iṣṭi, welche in der Abh. „die Wunschopfer" unter n⁰. 174 dargestellt ist, weil hier die beiden Opfer für Agni bhrājasvat durch den Caru für Sūrya getrennt sind. [4] Vgl. Bem. 4 zu VII. 24. 1. Das Tieropfer des Vājapeya gilt auch hier als Beispiel.

44. Nur wenn es ausdrücklich gesagt ist, wird eine Handlung von mehreren Sprüchen begleitet [1].

[1] So z. B. XVI. 1. 7 und sonst oft. Diese Bestimmung im Gegensatz zu Sūtra 38 (oben).

XXIV. 2.

1. Man soll den Anfang der Handlung mit dem Abschluss des dazu gehörigen Spruches zusammenfallen lassen.

2. Beim Butterguss [1] und dem „Güterstrom" [2] soll der Anfang des Spruches mit dem Anfang der Handlung zusammenfallen.

[1] Vgl. II. 14. 1. [2] Vgl. XVII. 17. 8, besonders die Schlussworte daselbst.

3. Die jedesmal zu verwendenden Sprüche sind durch ihre Anfangsworte angedeutet.

4. An dem Anfang eines folgenden Spruches erkenne man den Schluss eines vorhergehenden [1].

[1] Aus dieser Bestimmung geht z. B. hervor, dass in I. 3. 6 die beiden Sprüche TS. I. 1. 2. d und e gemeint sind, weil in Sūtra I. 3. 12 der folgende Spruch TS. I. 1. 12. f verwendet wird.

5. Bei den vom Hotṛ zu rezitierenden Versen und den vom Opferherrn herzusagenden Formeln gilt: „sowohl als auch" [1].

[1] D. h. diese können zusammenfallen, z. B. während der Hotṛ seine Verse (ṚS. III. 8. 1. u. s. w.) hersagt, richtet der Adhvaryu mit der Formel TS. I. 3. 6. h den Opferpfosten auf (vgl. Schwab, S. 71), oben VII. 10. 6, 7. — So fällt die Hersagung der Formeln vonseiten des Yajamāna über den Voropfer- und Nachopferspenden (IV. 9. 7—8) mit den vom Hotṛ zu rezitierenden Yājyās (Hillebrandt, N.V.O., S. 96) zusammen.

6. Bei den Einladungs- und Opferversen (wenn für eine und dieselbe Iṣṭi deren mehrere in der Saṃhitā angegeben werden) gilt: „entweder, oder" [1].

[1] So ist z. B. für die Iṣṭi für Indra und Bṛhaspati (Wunschopfer, n⁰. 96) eine Doppelzahl Yājyānuvākyās überliefert: TS. III. 3. 11. a—d; hier kann man entweder a und b, oder c und d verwenden.

7. Desgleichen bei Zahlen [1].

[1] Soll sich auf die Dakṣiṇās beziehen, d. h. „entweder-oder!" (XIII. 5. 1).

8. Beim Somakauf [1], beim Abkaufen [2], bei der Weihung [3] gilt das „sowohl als auch" für die genannten Gegenstände (nicht „entweder-oder").

[1] Vgl. X. 25. 11—16. [2] Die Deutung von *parikraya* ist unsicher. Der Ausdruck soll sich auf das Geben der Dakṣiṇās beziehen. Nach Satyavrata hat man z. B. an TS. II. 4. 11. 5—6 zu denken, nach Tālavṛndanivāsin an Āp. V. 20. 11. Das scheint mir fraglich, und es kommt mir wahrscheinlich vor, dass der Ausdruck sich auf Āp. X. 25. 4 fgg. bezieht. [3] Dies bezieht sich nach Tālav. auf die Dīkṣā, TS. VI. 1. 1. 3: *vāsasā dīkṣayati*, Āp. X. 6. 4.

9. Jedesmal nachdem er eine Handlung verrichtet (oder eine Formel gesagt) hat, die sich auf Rudra [1], auf die Rākṣasas [2], auf Nirṛti [3] oder auf die Väter bezieht [4], jedesmal wenn ein Gegenstand zerrissen [5] oder zerbrochen [4] oder hinausgeworfen ist [6], oder wenn er sichselbst berührt hat [7], soll er Wasser berühren [8].

[1] S. z. B. III. 4. 8. [2] Z. B. I. 21. 2. [3] Z. B. nach Beendigung des XVIII. 8. 15 fgg. beschriebenen Opfers an Nirṛti. [4] S. z. B. II. 21. 7. [5] S. z. B. IX. 13. 8, IX. 16. 2. [6] S. z. B. III. 18. 4. [7] S. z. B. I. 4. 9. [8] Das meiste beruht wohl auf den Brāhmaṇas, z. B. TĀ. V. 8. 9 (Rudra).

10. Zum Vihāra ist von der Nordseite heranzutreten [1].

[1] Nach ŚBr. III. 4. 3. 19; ähnlicher Ausdruck oben, XVI. 21. 13.

11. Er soll dem Feuer nicht den Rücken zukehren [1].

[1] Wenn er sich vom Feuer weg begeben will, so soll er sich, wenn er nach Osten orientiert steht, um die rechte Schulter, wenn nach Westen, um die linke Schulter drehen, und dann weggehen.

12. Auch nicht dem Opferterrain.

13. Die Opfergeräte sollen sich (dem Feuer gegenüber) an der Innenseite, die Verrichter an der äusseren Seite befinden.

14. Er soll ein Opfergerät, über welchem ein Spruch ausgesprochen worden ist, nicht um sichselbst im Kreise herumbewegen.

15. Die sich auf die Gottheiten beziehenden Handlungen schliessen im Norden oder Osten ab; bei diesen trägt er das Obergewand über der linken Schulter und unter der rechten Achselhöhle, und er geht (eventuell) mit Zukehrung der rechten Seite herum.

16. Die sich auf die Väter beziehenden Handlungen schliessen im Süden ab; bei diesen trägt er das Obergewand über der rechten Schulter und unter der linken Achselhöhle, und er geht mit Zukehrung der linken Seite herum.

17. Schnüre, die (aus mehreren Fäden) zusammengesetzt werden (also zwei- oder dreischnürige) soll er erst links herum winden und dann rechts herum zusammensetzen [1].

[1] Ein Beispiel ist das *trivṛt pavitram* von I. 6. 9.

18. Diejenigen Schnüre jedoch, die nicht (aus mehreren) zusammengesetzt werden, soll er rechtsherum winden [1].

[1] Beispiele sind die Schnur, die zum Zusammenbinden der Streu, und die zum Zusammenbinden des Brennholzes gebraucht wird: I. 4. 10, I. 5. 12, vgl. Hir. zum *barhissaṃnahanam*: *adityai rāsnāsīti pradakṣiṇaṃ śulbam āveṣṭayati*. Dass im ersten Falle (Sūtra 17) erst nach links, darauf nach rechts herum gedreht wird, ist wohl um das *jāmitvam* (die Aufeinanderfolge zweier gleichen Handlungen) zu vermeiden.

19. Am Neumondstage verrichte er das Neumondsopfer.

20. Am Vollmondstage das Vollmondsopfer.

21. Am Tage, wenn im Osten [1] der Mond voll aufkommt, halte er das Vollmondsopferfasten.

[1] Zu *purastāt* vgl. Baudh. XX. 1 : 2. 1, und zum Ganzen Baudh. XXIV. 20.

22. Oder am Tage bevor er voll sein wird [1].

[1] *pūriteti*, d. h. *pūritā iti*, Periphrastisches Futur.

23. Die Vājasaneyins erkennen als dritten Vollmond die Kharvikā [1].

[1] Dem Vājas. Brāhm. nicht bekannt („den noch nicht ganz vollen Mond").

24. Der Tag, an welchem der Mond nicht erblickt wird, ist der Neumondstag.

25. Oder der Tag, der diesem vorangeht.

26. Im Bereiche ein und desselben Abschnittes gelten die vorgeschriebenen Haupthandlungen als gleichmässige Regel (d. h. sie gelten für den ganzen Abschnitt).

27. Mit dem Abschnitte (d. h. mit dem Ende des Abschnittes) sind auch die Vorschriften erledigt (d. h. hat ihre Geltung ein Ende) [1].

[1] So übersetzt Sieg diese zwei Sūtras, vgl. aber M. Müller's Bemerkung in S. B. E. Vol. XXX, S. 335 fg.

28, 29. Wenn nicht (das Gegenteil) ausgesagt wird, so gelten die Handlungen (eines zugrunde liegenden Opferparadigma's) auch (für dessen Variationen); sie sind nur soweit unterschieden, wie die spezielle Vorschrift angibt.

30. Die Haupthandlungen des Vollmondsopfers sind: ein achtschüsseliger Opferkuchen für Agni, ein elfschüsseliger für Agni und Soma, und das „leise Opfer" [1].

[1] Vgl. II. 18. 9—19. 12 (vgl. II. 20. 2).

31. Die anderen Spenden sind dessen Glieder (d.h. die in jeder Opfervariante sich gleichbleibenden auxiliären Handlungen).

32. Die Haupthandlungen des Neumondsopfers sind: ein achtschüsseliger Opferkuchen für Agni, ein elf- oder zwölfschüsseliger Opferkuchen für Indra und Agni am Neumondstage für einen der (noch) nicht ein Somaopfer verrichtet (hat).

33. Für einen, der das Somaopfer verrichtet, nimmt das Sāṃnāyya die zweite Stelle (sowohl beim Voll- wie beim Neumondsopfer) ein [1] (und ersetzt also den Opferkuchen für Agni und Soma, bzw. den für Indra und Agni).

[1] Vgl. I. 14. 8. b.

34. Für einen Brahmanen, der kein Somaopfer verrichtet, fällt der Opferkuchen für Agni und Soma fort.

35. Für einen, der das Sāṃnāyya verrichtet, fällt der Opferkuchen für Indra und Agni fort, und diese Bestimmung gilt für alle die drei Stände [1].

[1] Das Sāṃnāyya ersetzt also am Neumondstage den Indra-agnikuchen.

36. Das Klössemanenopfer ist als eine nicht-auxiliäre Handlung zu betrachten, da für dieses ein eigener Zeitpunkt verordnet ist [1].

[1] Vgl. I. 7. 1.

37. auch, weil es als (den anderen Opfern) gleichstehend (mit diesen zusammen) aufgezählt wird [1].

[1] Es soll eine Śruti geben (wo?): „Es gibt vier grosse Opfer: Agnihotra, Voll- und Neumondsopfer, Tertialopfer, Klössemanenopfer".

38. und weil es, bei einem Verbot (das Neumondsopfer zu verrichten) dennoch vorgeschrieben wird [1].

[1] Es soll eine Śruti geben: „Wer einen Nebenbuhler hat, verrichte das Vollmondsopfer am Neumondstage, am Neumondstage stimmt er durch das Klössemanenopfer die Väter günstig"; vgl. III. 16. 6—8.

39. Eine Haupthandlung ist mit den auxiliären Handlungen (den Gliedern des Opfers) verbunden [1].

[1] Wenn es also z. B. heisst: „Wer priesterliches Ansehen begehrt, opfere dem Sūrya einen Caru", so impliziert dies, dass das ganze Ritual des Puroḍāśa dazu gehört.

1. Als solche gelten die ihre eigene Benennung tragenden, in bezug auf Ort, Zeit und Verrichter näher angedeuteten Handlungen [1].

[1] Vgl. z. B. das Vaiśvadeva (VIII. 1. 5, Ortsbestimmung), den Vājapeya (XVIII. 1. 1, Zeitbestimmung).

XXIV. 3.

2. Der „Löffelspende" (Darvihoma) geht der einleitende Teil ab [1].

[1] *apūrva* wird mit *aprakṛti* gleichgestellt. Es ist offenbar eine Weise der Opferung, die dem häuslichen Ritus, dem Gṛhyakarman, entlehnt ist, und von Baudh. gṛhs. I. 7 so beschrieben wird: *parisamūhya paryukṣya paristīrya prākṛtena haviṣā yāvadāmnātam āhutīr juhoty, eṣa hy apūrvaḥ.* Diese Art Spende z. B. beim Brahmaudana (V. 5. 8) und sonst (im Somaopfer, vgl. XIII. 1. 4).

3. Sie wird durch das Zeitwort „er giesst aus" (*juhoti*) angedeutet.

4. Der Svāhāruf begleitet sie am Ende.

5—7. Es wird e i n m a l Schmalz (in die Darvi) geschöpft; wenn eine Mehrzahl von Spenden dargebracht wird, schöpft er für jede Spende von neuem, oder er darf auch aus dem Inhalt e i n e s Löffels für jede Spende einen Teil ausgiessen [1].

[1] Sūtra 7 ist wohl so aufzufassen: *na vā, samavadyet,* indem das letzte Wort die Erläuterung angibt.

8. Brennholz gibt es bei diesen Löffelspenden nicht, ausgenommen beim Agnihotra [1].

[1] Daraus geht hervor, dass das Agnihotra zu der Gattung der Darvihomas gehört.

9. Die Löffelspenden werden dargebracht, indem er westlich vom Feuer sitzt, mit dem rechten Knie gebeugt oder auch ungebeugt.

10. Nur wenn es ausdrücklich gesagt ist, macht er es anders [1].

[1] Z. B. beim Samiṣṭayajus, III. 13. 2.

11. Alle Spenden giesst er in den Āhavanīya, nachdem er hinter diesem Feuer in südlicher Richtung hinübergeschritten ist, mit dem Angesicht nach Norden gerichtet [1].

[1] Vgl. II. 13. 7—10.

12. Nur wenn es ausdrücklich gesagt ist, macht er es anders [1].

[1] Z. B. bei dem Somacaru, XIII. 13. 18.

13. Ruf und Gegenruf [1], Einladungs- und Opfervers, die Unterlage von Schmalz und der Schmalzaufguss bei den Schnitten (eines Opferkuchens u.s.w.), das viermalige Schöpfen der Opfersubstanz (wenn nl. Schmalz geopfert wird), und der Vaṣaṭruf finden sich nur bei den Nichtloffelspenden.

[1] Vgl. II. 15. 3—4. — M. Müller's Übersetzung dieses Satzes ist verfehlt.

14. Die Spenden giesse er aus, nachdem das Vaṣaṭ vom Hotṛ gesagt ist, oder er lasse die Spende mit dem Vaṣaṭruf zusammenfallen [1].

[1] Nach ŚBr. I. 7. 2. 12.

15. Die Spenden von den Somaschoppen lasse er mit der einleitenden Formel: „Mit einer Unterlage geschöpft bist du" zusammenfallen.

16. Bei den Ziegeln (in dem Hochaltarbau) lasse er die Handlung des Hinlegens mit der Formel: „Durch diese Gottheit sitze fest in der Weise der Angirasen" zusammenfallen [1].

[1] Vgl. XVI. 14. 10.

17. Bei einer Serie von Opferkuchen [1] trenne er [2] (von dem ganzen Mehlklumpen) mit der Formel: „Scheidet euch (Plural) je nach eurem Anteil" den für jeden Opferkuchen benötigten Teil ab.

[1] Wie z. B. TS. II. 2. 4. 2—3 (Wunschopfer, n⁰. 89). [2] Zu dem I. 24. 5. b angegeben Zeitpunkt.

18. Die für die beiden letzten Opferkuchen benötigten Teile mit der Formel: „Scheidet euch (Dual) je nach eurem Anteil".

19. Über den beiden Teilen spricht er die Anweisung der Gottheit aus [1].

[1] Wenn ich diese Vorschrift recht begreife, so teilt er erst den Klumpen in zwei Teile mit der Formel von Sūtra 17 und spricht dann über dem einen Teil, wenn es sich z. B. um die Iṣṭi Wunschopfer n⁰. 89 handelt: „dies dem Agni pavamāna", über dem zweiten Teil: „dies dem Agni pāvaka und dem Agni śuci". Darauf wird dieser letzte Klumpen zerteilt mit der Formel von Sūtra 18 und über der ersten Hälfte gesagt: „dies dem Agni pāvaka", über der zweiten Hälfte: „dies dem Agni śuci".

20. Bei einer Serie von Opferkuchen und Carus verteilt er den für

die Opferkuchen und den für die Carus bestimmten Reis, bevor er die Opfersubstanz auf das schwarze Antilopenfell ausschüttet [1].

[1] Also noch vor der Handlung von I. 19. 3. b. Dies soll schon jetzt geschehen, weil der Reis für die Opferkuchen gemahlen werden soll, der für die Carus aber ganz bleibt.

21. Er bezeichnet (die gesonderten Portionen) je nach der Gottheit (für die sie bestimmt sind).

22. Hierbei soll der Ausdruck: „dies dir" nur einmal für jede Reihe verwendet werden [1].

[1] Z. B. bei den Devikāhavīṃṣi (TS. I. 8. 8, Āp. XIII. 24. 1—2) wird der für alle Carus bestimmte Teil nur einmal allen Gottheiten zusammen überwiesen: „dies der Anumati, der Rākā, der Sinīvālī, der Kuhū".

23. Dasselbe gilt für die Reihen von Opfergaben, die verschränkt sind [1].

[1] Z. B. im Vaiśvadevatertialopfer (Āp. VIII. 2. 2 Bem. 3) gibt es abwechselnd Opferkuchen und Carus; auch hier sollen die für alle Opferkuchen bestimmten Teile und die für alle Carus bestimmten Teile je zusammen überwiesen werden: „dies für Agni, für Savitṛ, für die Maruts, für Erde und Himmel" (die Puroḍāśas), „dies für Soma, für Sarasvatī, für Pūṣan" (die Carus).

24—26. Zum Zeitpunkte, wo die Schüsselchen aufgesetzt werden, setzt er den Caru auf mit dem Spruch, mit welchem das erste Schüsselchen aufgesetzt wird, wobei er *dhruvaṃ* in *dhruvaḥ* ändert. Zum Zeitpunkte, wo das Mehl gereinigt wird, reinigt er (die für den Caru bestimmten) Körner [1].

[1] Einslautend mit VIII. 10. 2. a und b.

27. Wenn die Zeit da ist, die Opfergaben zu Feuer zu setzen, schüttet er mit der für das Zu-feuer-setzen bestimmten Formel die Körner aus [1].

[1] Vgl. I. 24. 6.

28. Ohne (das Mus) aus (dem Caru, in welchem es gar gekocht ist), zu heben [1] setzt er es (auf die Vedi) hin.

[1] Wie dies mit dem Kuchen geschieht: II. 11. 1.

29. Beim Voll- und Neumondsopfer gibt es fünfzehn „Entzündungsverse" [1].

[1] Vgl. II. 12. 2.

30. Bei den Iṣṭis und Tieropfern gibt es siebzehn Entzündungsverse, wo diese überliefert sind [1].

[1] Vgl. Verf. Wunschopfer, S. 1 (3. a) und Schwab, das altind. Tieropfer, S. 83, vgl. auch oben XIX. 18. 2 und Kauṣ. br. I. 1.

31. Wenn es heisst: „Die Wunschopfer werden leise verrichtet“ [1], so bezieht sich diese Vorschrift (nur) auf den Hauptteil.

[1] Eine Śruti? vgl. ŚBr. I. 3. 5. 10.

32. Die Voll- und Neumondsopfer bilden die Vorlage (die Prakṛti) der Iṣṭis (d.h. der unblutigen Opfer),

33. und des dem Agni-soma geltenden Bockopfers [1].

[1] Ich bin nicht sicher, ob dies der Sinn ist. Vielleicht: „und (die Prakṛti) des Agnīṣomīyabockes (sowie sie in TS. VI. 3. 2 — VI. 4. 1 vorliegt) gilt für den Nirūḍhapaśu“. Oder sollten Sūtra 33 und 34 zusammen gehören: „und die Prakṛti des Agnīṣomīyabockes gilt für das Savanaopfertier“ (?).

34. Dieser bildet die Vorlage für das Savanaopfertier [1].

[1] D. h. das Opfer des Agnibockes, der während des eigentlichen Somaopfers dargebracht wird.

35. Das Opfer des Savanabocks bildet die Vorlage für diejenigen Opfer, bei denen eine Elfzahl von Tieren geschlachtet wird [1].

[1] Vgl. XIV. 5—7.

36. Das Opfer der Elfzahl bildet die Vorlage für die (anderen) Gruppen von Opfertieren [1].

[1] Wie z. B. beim Vājapeya (XVIII. 2. 12 fgg.).

37. Das Vaiśvadevatertialopfer bildet die Vorlage für Varuṇapraghāsa-, Sākamedha- und Śunāsīrīyaopfer.

38. Der vom Vaiśvadevatertialopfer einen Teil bildende einschüsselige Opferkuchen [1] bildet die Vorlage für alle einschüsseligen Opferkuchen.

[1] Vgl. VIII. 2. 17, wo wieder auf VI. 29. 22—30. 5 zurückgedeutet wird.

39. Das beim Vaiśvadeva zu verrichtende Quarkopfer [1] bildet die Vorlage für alle sonstigen Quarkopfer.

[1] Vgl. VIII. 1. 9; 2. 1 fgg.

40. Dabei soll die Modifikation aus der allgemeinen Bestimmung erschlossen (abgeleitet) werden [1].

[1] Dies bedeutet vielleicht, dass bei allen Modifikationen sich von selbst ergibt, wieweit die Vorlage, die Prakṛti, und wieweit die Modifikation sich erstreckt.

41. Die für eine einzige Gottheit bestimmten Opfergaben richten sich nach dem für Agni bestimmten Opferkuchen [1].

[1] Die erste Hauptspende des Vollmondsopfers.

42, 43. Die für zwei Gottheiten bestimmten Opfergaben richten sich nach dem für Agni und Soma bestimmten Opferkuchen [1]; gleichfalls die für mehr als zwei Gottheiten bestimmten.

[1] Die zweite Hauptspende des Vollmondsopfers.

44. Oder nach dem für Indra und Agni bestimmten Opferkuchen [1].

[1] Die zweite Hauptspende des Neumondsopfers. Der Unterschied scheint nur zu sein, dass der Aindrāgnapuroḍāśa auf zwölf Kapālas bereitet werden kann (?).

45. Anderswo (soll die Modifikation) aus den angeführten Gottheiten erschlossen werden, wie zum Beispiel der für Indra bestimmte Opferkuchen und der für Soma bestimmte Caru [1].

[1] Mir ist die Absicht dieser Vorschrift nicht deutlich.

46. Bei Gleichheit von Opfersubstanz und Gottheit gibt die Opfersubstanz den Ausschlag [1].

[1] Wenn z. B. ein Opferkuchen dem Viṣṇu darzubringen ist, für den nach II. 19. 12 das Opfer leise von Schmalz verrichtet wird, so geschieht, da ein Puroḍāśa bestimmt ist, dennoch dieses Opfer nach den Regeln der Puroḍāśas.

47. Bei Konflikt von Substanz und Herrichtung gibt die Substanz den Ausschlag.

48. Bei Konflikt von Zweck und Substanz, gibt der Zweck den Ausschlag.

49, 50. In der Vorlage werden die überlieferten Sprüche nicht abgeändert [1], in deren Modifikationen werden sie nach Bedarf abgeändert, mit Ausnahme der Arthavādas.

[1] Obschon der Wortlaut eines Spruches nicht zur Handlung passt, wie z. B. T. S. I. 1. 7. h zu der Handlung von Āp. I. 23. 1.

51. Arthavāda liegt vor, wo vom Ausspruch eines Andern die Rede ist [1].

[1] So übersetzt Sieg und er fügt hinzu: Beispiel *tad āhuḥ* Fälle. Zu vergl. ist VIII. 13. 7.

52. Wenn die vorgeschriebene Substanz fehlt, tritt Ersatz nach der Gleichheit ein [1],

[1] D. h. im Substitut, das der vorgeschriebenen Substanz soviel wie möglich ähnlich ist.

53. und die substituierte Substanz folgt den Regeln der vorgeschriebenen [1].

[1] Wenn z. B. (vgl. XIV. 24. 12) Pūtīkapflanzen statt Soma gekeltert werden, hat dies keinen Einfluss auf die Behandlung und die Sprüche: sie werden wie der Soma angeredet.

54. Wenn die Quantität (der Substanz) nicht ausreicht, beendige er die Handlung mit dem Rest derselben [1].

[1] In diesem Falle ist kein Substitut erlaubt; wenn er z. B. für einen Kuchen eine nicht genügende Quantität Reis ausgeschüttet hat, muss er von dem nicht durch Sprüche geweihten Reis nachschütten.

XXIV. 4.

1. Nicht substituierbar sind der Herr (d. h. derjenige, der das Opfer veranlasst und dessen Gattin), das Feuer (in welchem das Opfer zu verrichten ist), die Gottheit (der es gilt), das Wort (d. h. der begleitende Spruch oder Vers) und das Verbot einer Handlung (wenn z. B. untersagt wird Bohnen zu opfern, muss dieses Verbot eingehalten werden).

2. Aus drei Gründen tritt eine in einer Vorlage gegebene Bestimmung nicht ein: wenn in der Überlieferung eine Gegenbestimmung gegeben ist [1], wenn ein Verbot ausgesprochen ist [2], und wenn ein Gegenstand wegfällt [3].

[1] Beispiel: XXII. 4. 19 fgg. [2] Beispiel: VIII. 14. 21. [3] Beispiel: der Caru, bei welchem das Mahlen fortfällt, weil die Körner ganz bleiben.

3. Der Agniṣṭoma bildet die Vorlage für alle eintägigen Somaopfer.

4. Das zwölftägige Somaopfer für die Tagesgruppen [1].

[1] D. h. für die Ahīnas und Sattras.

5. Der „Gang der Kühe" (gavāmayana) für die Jahresopfer.

6. Für die eine Gruppe bildenden (Ekāhas und Ahīnas) bildet der erste die Vorlage [1].

[1] Vgl. XXII. 1. 2.

7. Beim Agniṣṭoma gibt es einen (gewöhnlichen, nicht aus Ziegeln geschichteten) Hochaltar.

8. Bei den anderen (in der Reihenfolge nach dem Agniṣṭoma kommenden) Opfern gibt es den aus Ziegeln gebauten Hochaltar [1].

[1] Nach dem in Buch XVI und XVII beschriebenen Ritus.

9. Ausser bei den Sādyaskras, beim Vājapeya, beim Ṣoḍaśin und beim Saravatīsattra [1].

[1] Und zwar weil entweder die Zeit dazu fehlt, oder die tägliche Versetzung des Vihāra es verhindert. — Sādyaskra: XXII. 2. 6—3. 18; Vājapeya: XVIII. 1—7; Ṣoḍaśin: XIV. 2. 2 fgg.; Sārasvatasattra: XXIII. 12. 4—13. 10.

10. Beim Beginn des Opfers soll der den Wunsch aussprechen, welcher das Opfer unternimmt [1],

[1] Er spricht den sog. Saṃkalpa, vgl. z. B. C. H. l'Agniṣṭoma § 2 und Baudh. śrs. II. 1.

11. beim Beginn des auxiliären Opfers, den Wunsch, mit welchem er dieses unternimmt [1].

[1] Z. B. beim Verfertigen des Wisches, I. 6. 5.

12. Gibt es weniger Sprüche und mehr Handlungen [1], so teile man die Sprüche in gleiche Teile und verwende die ersten Sprüche bei den ersten, die letzten bei den letzten Handlungen [2].

[1] So gibt es TS. II. 2. 1 sechs Opferkuchen für Indra-agni, während TS. I. 1. 14. a—d nur vier Verse als Yājyānuvākyās überliefert sind. [2] Sodass z. B. zu den ersten drei Puroḍāśas TS. I. 1. 14 a und b, zu den letzten drei TS. I. 1. 14 c—d verwendet werden.

13. Gibt es weniger Handlungen und mehr Sprüche [1], so verwende man die Sprüche der Reihe nach, die übriggebliebenen können fakultativ (statt der als ersten überlieferten) verwendet werden, wie die Substanzen des Opferpfostens [2].

[1] So wenn z. B. zum einem Ṣoḍaśigraha sechs Mantras überliefert werden (TS. 1. 4. 37—42); zum Besäen des Agnifeldes (oben, XVI. 19. 11) sind zwanzig Verse überliefert (TS. IV. 2. 6); davon kommen nur vierzehn zur Verwendung. [2] Vgl. oben, VII. 1. 15. Diese Zutat scheint mir überflüssig zu sein.

14. Am Schlusse finde Ausfall [1] oder Zunahme [2] statt.

[1] Bei dem fünfschüsseligen Opferkuchen für Agni z. B. (XIII. 25. 5), zur Fertigstellung von dessen Schüsselchen in der Vorlage (I. 22. 3—23. 1) acht Sprüche überliefert sind, fallen die letzten drei Formeln am Ende fort. [2] Beim neunschüsseligen Viṣṇuopferkuchen z. B. (X. 30. 12) wird die letzte Formel zweimal verwendet.

15. Da die Vorlage an erster Stelle gelehrt wird, soll das in der Variante neu Hinzukommende am Ende stehen [1].

[1] So sollen z. B. bei der Nakṣatreṣṭi (Baudh. XXVIII. 3—4) die Zuopfer am Ende des Opfers, d. h. vor der Samiṣṭayajusspende (Āp. III. 13. 2) stattfinden, nach Baudh. (l. c. 350. 1) vor der Sviṣṭakṛtspende, vgl. dazu Āp. II. 21. 2.

16, 17. Soweit Kochtopf, Herzbratspiess und die Spiesse zum Rösten der Netze [1] (für mehr als ein Opfertier von gleicher Art und Gottheit) ausreichen [2], sollen sie fortwährend (für alle Opfertiere) gelten; wenn es sich aber handelt um Tiere verschiedener Gattung [3], so soll ein Unterschied nach der Verschiedenartigkeit der Zubereitung (des Kochens) gemacht werden [4].

[1] Vgl. VII. 8. 3. [2] Z. B. für die siebzehn dem Prajāpati geweihten Tiere, XVIII. 2. 13. [3] Wie z. B. die aikādaśinītiere. [4] Weil die Stücke des einen Tieres schneller gar gekocht werden, als die der anderen (Schol. zu Kāty. l. c. 39). Zu vergl. ist oben XIV. 7. 4 und XVIII. 2. 16 und Kāty. VIII. 8. 34—39.

18. Bei der Spende an Vanaspati [1] welche eine Abart der Sviṣṭakṛtspende ist [2], soll die Aufführung der Gottheiten (denen jedesmal das Tieropfer gilt) in dem Opferverse enthalten sein, wegen der Verbindung mit der Vorlage [3].

[1] Vgl. VII. 25. 15. [2] Dies geht z. B. aus VII. 25. 16 hervor. [3] D. h. weil dies auch in der Prakṛti (s. Hillebrandt, N.V.O., Seite 118) stattfindet.

19. Die (das Voll- und Neumondsopfer und die Tertialopfer) einleitende Eingangsiṣṭi [1] soll nicht in einer Variante der Iṣṭis stattfinden, weil sie mitten in die Zeit der Vorlage fällt [2]; denn sie wird zu diesem Zweck dargebracht [3].

[1] S. V. 23. 4 — 24. 6; VIII. 1. 3. [2] Weil sowohl Voll- und Neumondsopfer wie die Cāturmāsyas das ganze Leben hindurch zu verrichten sind. [3] Sie hat nur den Zweck, die erste Verrichtung des Voll- und Neumondsopfers und der Cāturmāsyas einzuleiten.

20. Oder sie darf doch in den Modifikationen auftreten, weil keine (andere) Zeit (für sie) übrig bleibt [1].

[1] Diese (nicht ganz deutliche) Alternative widerlegt den im vorhergehenden Sūtra zitierten Grund: „weil sie in die Zeit der Vorlage fällt" [1].

21. und weil (ihr) Beginn (von dem Beginn der die Vorlage bildenden Voll- und Neumondsopfer zeitlich) getrent ist [1].

[1] Diese Übersetzung wird von Sieg vorgeschlagen.

22. Für jeden Zweck (dem er mit diesem oder jenem Opfer nachstrebt) führt er das Feuer (aus dem Gārhapatya zum Āhavanīya) nach vorne [1]; wenn die Handlung (d. h. das Opfer) zu Ende geführt ist, wird es wieder zum gewöhnlichen Feuer (d. h. verliert seinen sakralen Karakter), wie bei einem Feuer, das (in den Verrichter oder den Feuerbohrer) aufgenommen ist [2].

[1] Vgl. I. 1. 2. [2] Vgl. VI. 28. 8[b] — 11.

Die Pravaras: XXIV. 5—11.

XXIV. 5.

1. Wir werden die Ahnenreihen [1] erklären.

[1] Das Wort *pravara* scheint das innerliche Objekt zu *pravṛṇīte* oder *vṛṇīte*: „er erwählt sich" zu sein, und wird an erster Stelle für die vom Adhvaryu zu vollziehende feierliche Wahl des Hotṛ verwendet. Weil in dieser Wahlformel die Ṛṣivorfahren des Opferherrn genannt werden, bekam das Wort den Sinn: Ahnenreihe. Beim Opferritual ist die Kenntnis dieser Listen von Ahnenreihen besonders für zwei Gelegenheiten unentbehrlich. Die erste ist der vom Hotṛ zu vollziehende Pravara, der natürlich nicht in den Ādhvaryavasūtras, sondern in den Bahvṛcasūtras behandelt wird, vgl. Hillebrandt, N. V. O., S. 81. Zu dem im Vokativ auftretenden Worte „Agni" müssen hier die von den Namen der Ṛṣivorfahren des Yajamāna abgeleiteten Adjektive hinzugefügt werden, z. B.: „O Agni, (der du dem Brahman, dem Bharata angehörst), der du dem Bhṛgu angehörst, der du dem Ūrva angehörst, der du dem Jamadagni angehörst". Die zweite Gelegenheit, die Wahl des Hotṛ durch den Adhvaryu, ist schon oben erörtert (S. II. 16. 5 fgg., Hillebrandt, N. V. O., S.

89). Zum Ganzen ist der ausgezeichnete Artikel Gotra in Hastings „Encycl. of Religion and Ethics" zu vergleichen.

2. Er nennt in dem Pravara die Ṛṣivorfahren; so verlässt er nicht die Verwandtschaft; auch bezweckt es die Kontinuität seines Geschlechtes", so wird in der heiligen Überlieferung gelehrt [1].

[1] Nl. TS. II. 5. 8. 7.

3. „Weder Götter noch Menschen nennt er in dem Pravara, nur die Ṛṣis soll er nennen", so wird gelehrt [1].

[1] Die Brāhmaṇaquelle dieses Sūtra und der zwei nächstfolgenden Sūtras ist unbekannt.

4. „Er zählt die Ṛṣi-ahnenreihe auf, denn durch den Ṛṣi werden die Götter auf den Menschen aufmerksam gemacht", so wird gelehrt.

5. „Wer, ein anderer seiend, eines anderen Ṛṣi-ahnenreihe anwendet, dessen Wertes und Liebes eignet sich dieser Ṛṣi an", so wird gelehrt.

6. „Er nennt drei Ṛṣi-vorfahren, er nennt Mantradichter. Es wird gelehrt: „Je nach den Ṛṣi-ahnen nennt er Mantradichter" [1].

[1] Deutet vermutlich auf das Sūtra des Āp. (II. 16. 6) selber.

7. Die Überlieferung einiger lautet: „Er nennt einen, er nennt zwei, er nennt drei Ṛṣivorfahren, nicht vier nennt er". Es wird überliefert: „Er geht nicht über fünf hinaus" [1].

[1] Vgl. II. 16. 7—8.

8. „Von dem jüngsten aufwärts nennt beim Pravara der Adhvaryu die Ṛṣivorfahren des Opferveranstalters, von dem ältesten herwärts der Hotṛ", so wird gelehrt [1].

[1] Vgl. II. 16. 9 (wo richtig *ita* statt *ata*).

9. „Ein Fürst vollzieht den Pravara durch Anrufung der Ṛṣivorfahren seines Hofkaplans", so wird gelehrt [1].

[1] Vgl. II. 16. 10.

Die Bhṛgus.

10. Wir werden erst den Pravara der Bhṛgus erklären.

11, 12. Die Jamadagni-vatsas haben fünf Ṛṣivorfahren. Bei einem solchen hat der Hotṛ zu sagen: „o Du, der du dem Bhṛgu, o du, der du dem Cyavana, o du, der du dem Apnavāna, o du, der du dem Ūrva, o du, der du dem Jamadagni angehörst". Der Adhvaryu: „in der Weise des Jamadagni, des Ūrva, des Apnavāna, des Cyavana, des Bhṛgu".

13. Nach einigen [1] haben diese drei Ṛṣis: „o Du, der du dem Bhṛgu, o du, der du dem Ūrva, o du, der du dem Jamadagni angehörst.". „In der Weise des Jamadagni, des Ūrva, des Bhṛgu".

[1] Wer sind die „einigen"?

14. Dieselbe Liste gilt ungeändert für die Sāvarṇis, Jīvantis, Jābālyas, Aitiśāyanas, Vairohityas, Avaṭas, Maṇḍus und Prācīnayogyas [1].

[1] Von diesen sind nur die Jīvantis aus keiner anderen Pravaraliste zu belegen.

15. Die Ārṣṭiṣeṇas haben fünf Ṛṣivorfahren. Bei diesen hat der Hotṛ zu sagen: „o Du, der du dem Bhṛgu, dem Cyavana, dem Apnavāna, dem Ṛṣṭiṣeṇa, dem Anūpa angehorst". Der Adhvaryu: „in der Weise des Anūpa, des Ṛṣṭiṣeṇa, des Apnavāna, des Cyavana, des Bhṛgu".

16. Nach einigen haben sie drei Ṛṣivorfahren. Der Hotṛ: „o Du, der du dem Bhṛgu, dem Ṛṣṭiṣeṇa, dem Anūpa angehörst". Der Adhvaryu: „in der Weise des Anūpa, des Ṛṣṭiṣeṇa, des Bhṛgu".

XXIV. 6.

1. Jetzt die Vītahavyas, d.h. die Yāskas, Vādhūlas, Maunas, Maukas.

2. Diese haben drei Ṛṣivorfahren. Der Hotṛ: „o Du, der du dem Bhṛgu, dem Vītahavya, dem Savedas angehörst". Der Adhvaryu: „in der Weise des Savedas, des Vītahavya, des Bhṛgu".

3. Jetzt die Gṛtsamada-Śunakas.

4. Diese haben einen Ṛṣivorfahren. Der Hotṛ: „o Du, der du dem Gṛtsamada angehörst". Der Adhvaryu: „in der Weise des Gṛtsamada".

5. Jetzt die Vadhryaśva-Mitrayus [1].

[1] Diese Lesart (so auch Hir.) ist wohl besser als *mitrāyuvaḥ*.

6. Diese haben einen Ṛṣivorfahren. Der Hotṛ: „o Du, der du dem Vadhryaśva angehörst". Der Adhvaryu: „in der Weise des Vadhryaśva".

7. Jetzt die Vena-Pṛthus.

8. Diese haben drei Ṛṣivorfahren. Der Hotṛ: „o Du, der du dem Bhṛgu, dem Vena, dem Pṛthu angehörst". Der Adhvaryu: „in der Weise des Pṛthu, des Vena, des Bhṛgu".

9. Damit sind die Bhṛgus behandelt.

Die Angirasen

10. Jetzt die Ahnenreihe der Angirasen.

11. Die Ayāsya-Gautamas haben drei Ṛṣivorfahren. Der Hotṛ: „o Du, der du dem Angiras, dem Ayāsya, dem Gotama angehörst". Der Adhvaryu: „in der Weise des Gotama, des Ayāsya, des Angiras".

12. Jetzt die Ucathya-Gautamas.

13. Diese haben drei Ṛṣivorfahren. Der Hotṛ: „o Du, der du dem Angiras, dem Ucathya, dem Gotama angehörst". Der Adhvaryu: „in der Weise des Gotama, des Ucathya, des Angiras".

14. Jetzt die Uśija-Gautamas.

15. Diese haben drei Ṛṣivorfahren. Der Hotṛ: „o Du, der du dem Angiras, dem Uśija, dem Kakṣīvat angehörst". Der Adhvaryu: „in der Weise des Kakṣīvat, des Uśija, des Angiras".

16. Jetzt die Vāmadeva-Gautamas.

17. Diese haben drei Ṛṣivorfahren. Der Hotṛ: „o Du, der du dem Angiras, dem Vāmadeva, dem Bṛhaduktha angehörst". Der Adhvaryu: „in der Weise des Bṛhaduktha, des Vāmadeva, des Angiras".

Die Bharadvājas.

18, a. Jetzt die Ahnenreihe der Bharadvājas.

18, b. Diese haben drei Ṛṣivorfahren. Der Hotṛ: „o Du, der du dem Angiras, dem Bṛhaspati, dem Bharadvāja angehörst". Der Adhvaryu: „in der Weise des Bharadvāja, des Bṛhaspati, des Angiras".

XXIV. 7.

19, 1. Dieselbe Liste gilt ungeändert für die Kukvas [1], die Āgniveśyas, die Ūrjāyanas und für alle diejenigen, deren Name das Wort stambha oder stamba [2] enthält.

[1] Der Name steht nicht fest: ausser den von Garbe verzeichneten Lesarten findet sich auch *kusa*, vgl. Baudh. pravara, S. 431, 5 und 6. Die Münchener Hs. des Hir. hat *tuttha*. [2] Es ist wahrsch. *stambha-stamba-* zu lesen, vgl. Baudh. l. c. Z. 1—2: *brahmastambha, rājastambha, āpastambha*.

2. Jetzt die Ahnenreihe derjenigen, die durch Adoption zwei Geschlechtern angehören wie z. B. die Śunga-śaiśiris.

3. Von diesen gehören die Śungas zu den Bharadvājas, die Śaiśiris zu den Katas.

4. Diese haben fünf Ṛṣivorfahren. Der Hotṛ: „o Du, der du dem Angiras, dem Bṛhaspati, dem Bharadvāja, dem Kata, dem Atkīla angehörst". Der Adhvaryu: „in der Weise der Atkīla, des Bharadvāja, des Bṛhaspati, des Angiras".

5. Nach einigen werden für sie drei Vorfahren erwähnt. Der Hotṛ: „o Du, der du dem Angiras, dem Kata, dem Atkīla angehörst". Der Adhvaryu: „in der Weise des Atkīla, des Kata, des Angiras" [1].

[1] Die Liste von Sūtra 4 (vgl. Āśv. XII. 13. 2—5) umfasst in ihrer ersten Hälfte die Ṛṣis der Bharadvājas (vgl. XXIV. 6. 18), in ihrer zweiten Hälfte die der Katas, die zu den Viśvāmitras gehören (vgl. XXIV. 9. 11). Nach Baudh. gehören denn auch die Śungas zu den Bharadvājas, die Saiśireyas (so lautet der Name bei Baudh.) zu den Kata-viśvāmitras. Man vergleiche die folgende Stelle aus dem Pravara-

sūtra der Kaṭhas, Mānavas und Kātīyas (diese drei Pravaratexte stimmen ja grösstenteils überein): „Die verschenkten, erkauften, adoptierten, und Erbtochter-Söhne (vgl. Jolly, Recht und Sitte, S. 72, 73) verlieren, weil sie von einem anderen übernommen sind, ihre Ṛṣi-abstammung: sie werden Dvyāmuṣyāyaṇa, wie z. B. die Śaunga-Śaiśiris (vgl. oben, Sūtra 2), wie die Bharadvāja-Audameghas (die Audameghas gehören nach Baudh. zu den Kaśyapas), die Kaṇva-Kaśyapas (die Kaṇvas gehören nach Baudh. zu den Bharadvājas), die Laugākṣis (welche, so wohl nach Baudh. wie nach den Sūtras der Kaṭhas u.s.w., nachts Vasiṣṭhas, tags Kaśyapas sind), und die anderen in dieser Weise entstandenen Geschlechter. Für diese gelten dieselben Ahnenlisten *(teṣāṃ tathaiva pravarāḥ syuḥ)*. Wenn (wie bei einem Dvyāmuṣyāyaṇa) zwei Ahnenlisten zusammentreffen, so gilt als erste die des natürlichen Vaters, als zweite die des Adoptivvaters, oder aber die Liste wird aus den ersten drei Ahnen des einen und den letzten drei des anderen zusammengesetzt. Er mache es aber nicht so, denn es heisst: „Er gehe beim Pravara nicht über fünf Ṛṣivorfahren hinaus" (vgl. oben XXIV. 5. 7); er erwähne drei oder fünf Ahnen".

6. Jetzt die Ahnenreihe der Ṛkṣas. Diese umfasst fünf Ṛṣivorfahren. Der Hotṛ: „o Du, der du dem Angiras, dem Bṛhaspati, dem Bharadvāja, dem Vandana, dem Matavacas angehörst". Der Adhvaryu: „in der Weise des Matavacas, des Vandana, des Bharadvāja, des Bṛhaspati, des Angiras".

7. Nach einigen werden für sie drei Vorfahren erwähnt. Der Hotṛ: „o Du, der du dem Angiras, dem Vandana, dem Matavacas angehörst". Der Adhvaryu: „in der Weise des Matavacas, des Vandana, des Angiras".

8. Jetzt die Ahnenreihe der Kapis. Diese umfasst drei Ṛṣivorfahren. Der Hotṛ: „o Du, der du dem Angiras, dem Amahīya [1], dem Urukṣaya angehörst". Der Adhvaryu: „in der Weise des Urukṣaya, des Amahīya, des Angiras".

[1] Alle anderen Pravarasūtras haben *amahayya* (und so wird auch von Chentsal Rao in seinem Nibandhana, S. 59, Āpastamba gelesen), nur Āśv. hat *amahīyu*.

9. Jetzt die Ahnenreihe der Gargas. Sie umfasst drei Ṛṣivorfahren. Der Hotṛ: „o Du, der du dem Angiras, dem Garga, dem Śini angehörst". Der Adhvaryu: „in der Weise des Śini, des Garga, des Angiras".

10. Einige [1] nehmen Bharadvāja statt Angīras. Dann ist die Liste: „o Du, der du dem Bharadvāja, dem Garga, dem Śini angehörst"; „in der Weise des Śini, des Garga, des Bharadvāja".

[1] Nach Baudh. und Āśv. umfasst der Pravara fünf Ahnen.

11. Jetzt die Ahnenreihe der Haritas. Sie umfasst drei Ṛṣivorfahren. Der Hotṛ: „o Du, der du dem Angiras, dem Ambarīṣa, dem Yuvanāśva angehörst". Der Adhvaryu: „in der Weise des Yuvanāśva, des Ambarīśa, des Angiras".

12. Einige [1] nehmen Mandhātṛ statt Angiras: „o Du, der du dem Mandhātṛ, dem Ambarīṣa, dem Yuvanāśva angehörst"; „in der Weise des Yuvanāśva, des Ambarīṣa, des Mandhātṛ".

[1] Vgl. Āśv. XII. 12. 4.

XXIV. 8.

1. Jetzt die Ahnenreihe der Kutsas. Sie umfasst drei Ṛṣivorfahren. Der Hotṛ: „o Du, der du dem Angiras, dem Mandhātṛ, dem Kutsa angehörst". Der Adhvaryu: „in der Weise des Kutsa, des Mandhātṛ, des Angiras".

2. Jetzt die Ajamīḍha-Kaṇvas.

3. Deren Ahnenreihe umfasst drei Ṛṣivorfahren. Der Hotṛ: „o Du, der du dem Angiras, dem Ajamīḍha, dem Kaṇva angehörst". Der Adhvaryu: „in der Weise des Kaṇva, des Ajamīḍha, des Angiras".

4. Jetzt die Virūpa-Rathītaras.

5. Deren Ahnenreihe umfasst drei Ṛṣivorfahren. Der Hotṛ: „o Du, der du dem Angiras, dem Virūpa, dem Pṛṣadaśva angehörst". Der Adhvaryu: „in der Weise des Pṛṣadaśva, des Virūpa, des Angiras".

6. Einige nehmen Aṣṭādaṃṣṭra [1] statt Angiras. Der Hotṛ: „o Du, der du dem Aṣṭādaṃṣṭra, dem Virūpa, dem Pṛṣadaśva angehörst". Der Adhvaryu: „in der Weise des Pṛṣadaśva, des Virūpa, des Aṣṭādaṃṣṭra".

[1] Keine einzige Quelle hat Aṣṭrādaṃṣṭra, auch Āśv. nicht.

7. Jetzt die Ahnenreihe der Mudgalas. Sie umfasst drei Ṛṣivorfahren. Der Hotṛ: „o Du, der du dem Angiras, dem Bhṛmyaśva, dem Mudgala angehörst". Der Adhvaryu: „in der Weise des Mudgala, des Bhṛmyaśva, des Angiras".

8. Einige [1] nehmen Tṛkṣa [2] statt Angiras. Der Hotṛ: „o Du, der du dem Tṛkṣa, dem Bhṛmyaśva, dem Mudgala angehörst". Der Adhvaryu: „in der Weise des Mudgala, des Bhṛmyaśva, des Tṛksa".

[1] Vgl. Āśv. XII. 12. 1. [2] Tārkṣya weist eher auf Tṛkṣa (so Hir.) als auf Tṛkṣu.

9. Jetzt die Ahnenreihe des Viṣṇuvṛddhas. Sie umfasst drei Ṛṣivorfahren. Der Hotṛ: „o Du, der du dem Angiras, dem Purukutsa, dem Trasadasyu angehörst". Der Adhvaryu: „in der Weise des Trasadasyu, des Purukutsa, des Angiras".

10. Dieselbe Liste gilt ungeändert für die Śaṭhamarṣaṇas, die Bhadraṇas, die Madraṇas, die Bādarāyaṇas, die Aupamitis [1], die Aupagavis, die Sātyakis, die Sātyakāmyas, die Āruṇis, und die Nituṇḍis [2].

[1] So vermute ich, vgl. Bem. 2. [2] Hir.: Śaṭhamarṣaṇa, Bhadraṇa, Madraṇa, Bādarāyaṇa, Sātyaki, Sātyakāmya, Aupamiti, Nituṇḍina. Aupagavi, Vatsāvana, Sāvanārya, Vācyāyani, Kālambhayaninaḥ, vgl. Chentsal Rao, S. 167.

Die Atris

11. Jetzt die Ahnenreihe der Atris. Diese umfasst drei Ṛṣivorfahren. Der Hotṛ: „o Du, der du dem Atri, dem Arcanānasa [1], dem Śyāvāśva angehörst". Der Adhvaryu: „in der Weise des Śyāvāśva, des Arcanānasa, des Atri".

[1] Der Name, der in den älteren Texten Arcanānas lautet, könnte mit Hinblich auf *indrānasa* doch als richtig gebildet betrachtet werden.

12. Jetzt die Ahnenreihe der Gaviṣṭhiras. Sie umfasst drei Ṛṣivorfahren. Der Hotṛ: „o Du, der du dem Atri, dem Arcanānasa, dem Gaviṣṭhira angehörst". Der Adhvaryu: „in der Weise des Gaviṣṭhira, des Arcanānasa, des Atri".

13. Jetzt die Ahnenreihe der Atithis. Sie umfasst drei Ṛṣivorfahren. Der Hotṛ: „o Du, der du dem Atri, dem Arcanānasa, dem Atithi angehörst". Der Adhvaryu: „in der Weise des Atithi, des Arcanānasa, des Atri."

14. Dieselbe Liste gilt unverändert für die Vāmarathyas, die Sumangalas, die Baijavāpis.

XXIV. 9.

Die Viśvāmitras

1. Jetzt die Ahnenreihen der Viśvāmitras; zu diesen gehören die Devarātas, die Cikitas, die Manutantus, die Aulakis [1], die Vālakis [2], die Yajñavalkas, die Ulūkas, die Bṛhadagnis, die Babhrus, die Gālavis, die Śālāvatas, die Śālankāyanas, die Kālabavas.

[1] Vielleicht zu lesen: *ālavi*? vgl. Baudh. 443. 4. [2] Hir. hat *vāraki*, vgl. Baudh. l. c. *vārakya*.

2. Deren Ahnenreihe umfasst drei Ṛṣivorfahren. Der Hotṛ: „o Du, der du dem Viśvāmitra, dem Devarāta, dem Udala angehörst". Der Adhvaryu: „in der Weise des Udala, des Devarāta, des Viśvāmitra".

3. Jetzt die Ahnenreihe der Śraumata-Kāmakāyanas. Diese umfasst drei Ṛṣivorfahren. Der Hotṛ: „o Du, der du dem Viśvāmitra, dem Devaśravas, dem Devatarasa angehörst". Der Adhvaryu: „in der Weise der Devatarasa, des Devaśravas, des Viśvāmitra".

4. Jetzt die Ahnenreihe der Ajas. Sie umfasst drei Ṛṣivorfahren. Der Hotṛ: „o Du, der du dem Viśvāmitra, dem Madhucchandas, dem Aja angehörst". Der Adhvaryu: „in der Weise des Aja, des Madhucchandas, des Viśvāmitra".

5. Jetzt die Mādhucchandasa-Dhanaṃjayas.

6. Deren Ahnenreihe umfasst drei Ṛṣivorfahren. Der Hotṛ: „o Du, der du dem Viśvāmitra, dem Madhucchandas, dem Dhanaṃjaya angehörst". Der Adhvaryu: „in der Weise des Dhanaṃjaya, des Madhucchandas, des Viśvāmitra".

7. Jetzt die Aṣṭaka-Lohitas.

8. Deren Ahnenreihe umfasst zwei Ṛṣivorfahren. Der Hotṛ: „o Du, der du dem Viśvāmitra, dem Aṣṭaka angehörst". Der Adhvaryu: „in der Weise des Aṣṭaka, des Viśvāmitra".

9. Jetzt die Pūraṇa-Pāridhāpayantas [1].

[1] Āśv. steht mit der Lesart *vāri*° ganz allein, alle anderen Pravarasūtras haben *pāri*°, nur die Nibandhas auch *vāri*°. Es scheint Patron. zu *paridhāpayat* zu sein.

10. Deren Ahnenreihe umfasst zwei Ṛṣivorfahren. Der Hotṛ: „o Du, der du dem Viśvāmitra, dem Pūraṇa angehörst". Der Adhvaryu: „in der Weise des Pūraṇa, des Viśvāmitra".

11. Jetzt die Ahnenreihe der Katas. Sie umfasst drei Ṛṣivorfahren. Der Hotṛ: „o Du, der du dem Viśvāmitra, dem Kata, dem Atkīla angehörst". Der Adhvaryu: „in der Weise des Atkīla, des Kata, des Viśvāmitra".

12. Jetzt die Aghamarṣaṇa-Kuśikas.

13. Deren Ahnenreihe umfasst drei Ṛṣivorfahren. Der Hotṛ: „o Du, der du dem Viśvāmitra, dem Aghamarṣaṇa, dem Kuśika angehörst". Der Adhvaryu: „in der Weise des Kuśika, des Aghamarṣaṇa, des Viśvāmitra".

Die Kaśyapas

14. Jetzt die Ahnenreihe der Kaśyapas. Sie umfasst drei Ṛṣivorfahren. Der Hotṛ: „o Du, der du dem Kaśyapa, dem Avatsāra, dem Nidhruva angehörst". Der Adhvaryu: „in der Weise des Nidhruva, des Avatsāra, des Kaśyapa".

15. Jetzt die Ahnenreihe der Rebhas. Sie umfasst drei Ṛṣivorfahren. Der Hotṛ: „o Du, der du dem Kaśyapa, dem Avatsāra, dem Rebha angehörst". Der Adhvaryu: „in der Weise des Rebha, des Avatsāra, des Kaśyapa".

XXIV. 10.

1. Jetzt die Ahnenreihe der Śaṇḍilas. Sie umfasst zwei Ṛṣivorfahren. Der Hotṛ: „o Du, der du dem Devala, dem Asita angehörst". Der Adhvaryu: „in der Weise des Asita, des Devala".

2. Nach einigen umfasst sie drei Ṛṣivorfahren [1]. Der Hotṛ: „o Du, der du dem Kaśyapa, dem Devala, dem Asita angehörst". Der Adhvaryu: „in der Weise des Asita, des Devala, des Kaśyapa".

[1] So, fakultativ, Baudh.

3. Die Reihen aber mit zwei Vorfahren können nach dieser Analogie zusammengestellt werden [1].

[1] Das soll nach Chentsal Rao (S. 99) die Bedeutung sein. Wenn dies richtig ist, besagt das Sūtra, dass man z. B. auch anderen Viśvāmitras mit zwei Ṛṣivorfahren, wie den Aṣṭakas (XXIV. 9. 7), den Pūraṇas (l. c. 9), drei Vorfahren zulegen kann.

Die Vasiṣṭhas

4. Die Vasiṣṭhas erwähnen einen einzigen Ṛṣiahnen, ausser den Parāśaras [1]. Der Hotṛ: „o Du, der du dem Vasiṣṭha angehörst". Der Adhvaryu: „in der Weise des Vasiṣṭha".

[1] Hir.: „ausser den Upamanyus, den Parāśaras und den Kuṇḍinas".

5. Nach einigen umfasst deren Ahnenreihe drei Ṛṣivorfahren. Der Hotṛ: „o Du, der du dem Vasiṣṭha, dem Indrapramada, dem Ābharadvasu angehörst". Der Adhvaryu: „in der Weise des Ābharadvasu, des Indrapramada, des Vasiṣṭha" [1].

[1] Dies ist nach den anderen Texten der Pravara der Upamanyus.

6. Jetzt die Ahnenreihe der Parāśaras. Deren Liste umfasst drei Ṛṣivorfahren. Der Hotṛ: „o Du, der du dem Vasiṣṭha, dem Śakti, dem Parāśara angehörst". Der Adhvaryu: „in der Weise des Parāśara, des Vasiṣṭha".

7. Jetzt die Ahnenreihe der Kuṇḍinas. Sie umfasst drei Ṛṣivorfahren. Der Hotṛ: „o Du, der du dem Vasiṣṭha, dem Mitrāvaruṇa, dem Kuṇḍina angehörst". Der Adhvaryu: „in der Weise des Kuṇḍina, des Mitrāvaruṇa, des Vasiṣṭha".

8. Jetzt die Ahnenreihe der Saṃkṛti-Pūtimāṣas. Sie umfasst drei Ṛṣivorfahren. Der Hotṛ: „o Du, der du dem Śakti, dem Saṃkṛti, dem Gaurivīti angehörst". Der Adhvaryu: „in der Weise des Gaurivīti, des Saṃkṛti, des Śakti".

Die Agastis

9. Jetzt die Ahnenreihe der Agastis. Sie umfasst einen Ṛṣivorfahren. Der Hotṛ: „o Du, der du dem Agasti angehörst". Der Adhvaryu: „in der Weise des Agasti".

10. Nach einigen [1] umfasst sie drei Ṛṣivorfahren. Der Hotṛ: „o Du, der du dem Agasti, dem Dṛḍhacyuta, dem Idhmavāha angehörst". Der Adhvaryu: „in der Weise des Idhmavāha, des Dṛḍhacyuta, des Agasti".

[1] So alle Pravarasūtras ausser Hir., der mit Āp. übereinstimmt.

Die Kṣatriyas

11. Jetzt die Ahnenreihe der Kṣatriyas.

12. Wenn auf der einen Seite der Pravara für sie alle zusammen [1] stattfinden soll, so soll für sie eine und dieselbe Ahnenreihe gelten [1]. Der Hotṛ: „o Du, der du dem Manu, der Iḍā, dem Purūravas angehörst." Der Adhvaryu: „in der Weise des Purūravas, der Iḍā, des Manu".

[1] Sehr unsicher! Das Kaṭhasūtra hat *sārṣyam*, das Mānavasūtra *sārṣṭyam*, Hiṛ. *sārṣṭyā*, Āśv. (wie Āp.) *sārṣṭim*. Da aber Hir. als Gegensatz folgen lässt: „*yady u vai pṛthak pravṛṇīran yeṣām* (u.s.w. wie unten, Sūtra 13), vermute ich, dass *sārṣṭim* oder *sārṣṭyā* etwas derartiges bedeutet. Sieg, der meint dass *sarṣim* oder *sārṣyam* zu lesen sei, schlägt die Übers. vor: „Sofern sie eine Ṛṣiahnenreihe haben sollten, so ist ihr einziger Pravara: „Mānava".

13. Diejenigen aber, die keine Mantradichter unter ihren Vorfahren haben, für die soll der Pravara mit den Ṛṣivorfahren ihres Purohita stattfinden [1].

[1] Vgl. II. 16. 10.

14. Diejenigen aber, welche eigne Ṛṣivorfahren besitzen, für die fallen die Ahnen des Purohita aus.

15. Nach Analogie hiervon können auch die mit eigenen Ṛṣivorfahren mit dem Pravara des Purohita bezeichnet werden [1].

[1] Hir. hat dasselbe, dessen Zweck mir nicht recht deutlich ist. Ähnlicher Ausdruck XXIV. 10. 3. Die obige Übers. ist die von Sieg vorgeschlagene.

Die Vaiśyas

16. Für die Vaiśyas wird beim Pravara nur ein Ṛṣi-ahn genannt. Der Hotṛ: „o Du, der dem Vatsapra [1] angehörst". Der Adhvaryu: „in der Weise des Vatsapra" [1].

[1] Man würde *vatsaprī* erwarten.

---

17. Wessen Verwandtschaft (d. h. Gotra) unbekannt ist, der soll sich als einen Abkömmling seines Lehrers kund tun und dessen Ahnenreihe übernehmen.

18. Die Tāṇḍins ihrerseits überliefern die Ein-ahnen-reihe für alle Stände. Der Hotṛ: „o Du, der dem Manu angehörst". Der Adhvaryu: „in der Weise des Manu" [1]. Denn es gibt eine Brāhmaṇa-aussage: „Die Geschöpfe stammen von Manu ab" [2].

[1] Vgl. II. 16. 12. [2] TS. V. 1. 5. 6 und sonst. — Nach dem Sūtra der Kaṭhas (Mānavas, Kātīyas) hat dies mit Hinblick auf das oben, XXIV. 5. 3 gemachte Verbot nur Geltung für andere als Brahmanen

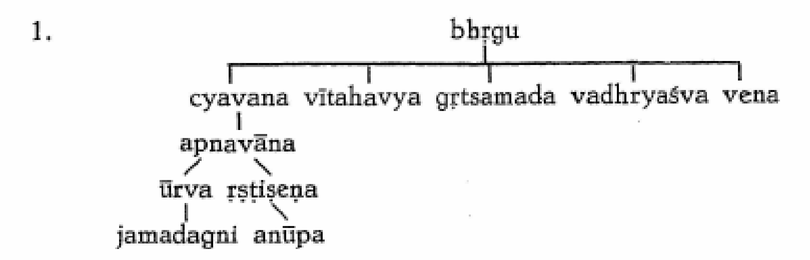
und Kṣatriyas. Die Quelle der Tāṇḍins ist nicht bekannt. Vielleicht wäre statt *athāha* (d. h. *atha aha*) besser: *atha ha*.

Anhang zu XXIV. 5—11

Im Folgenden wird die Genealogie der Ṛṣis nach Āpastamba rekonstruiert, und zur Vergleichung wird die Genealogie nach Baudhāyana beigefügt.

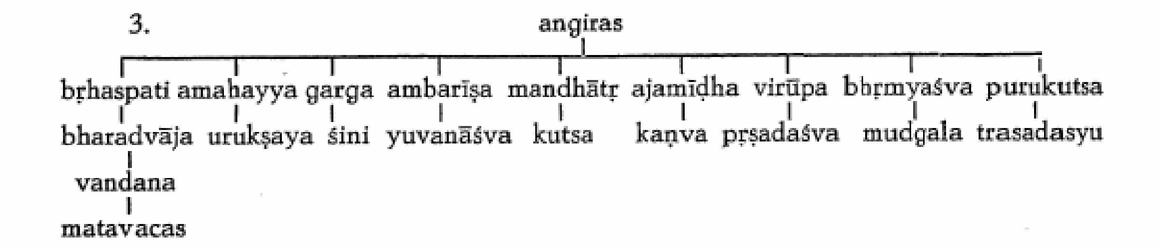
I. Nach Āpastamba

1.



2.

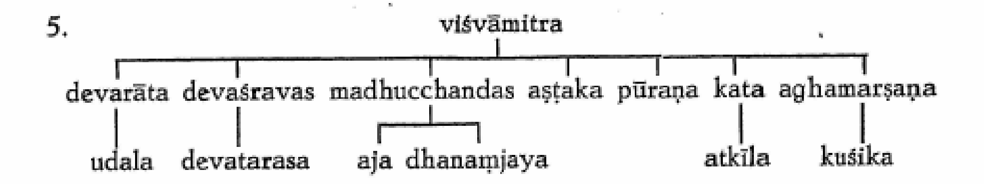
3.

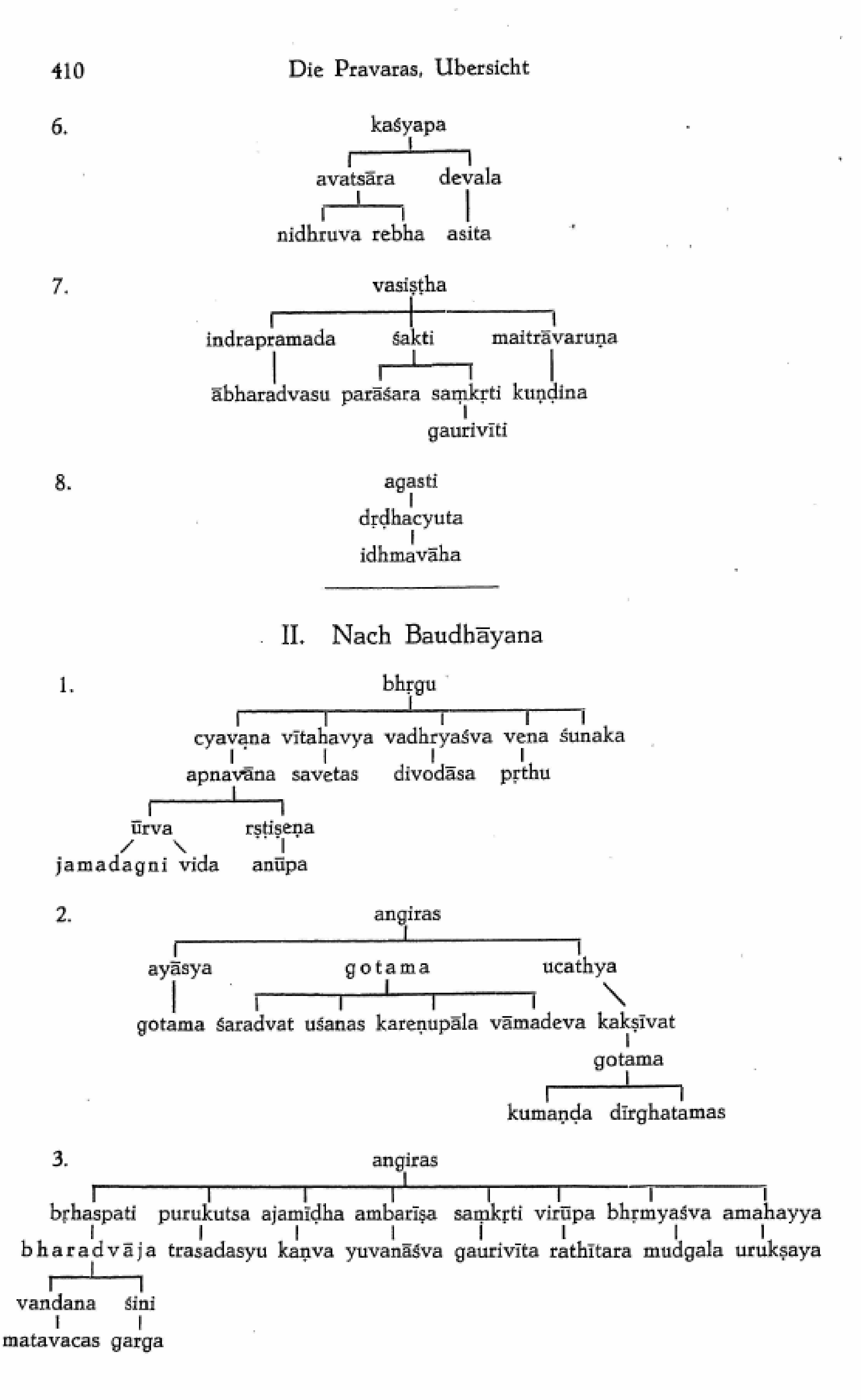


4.

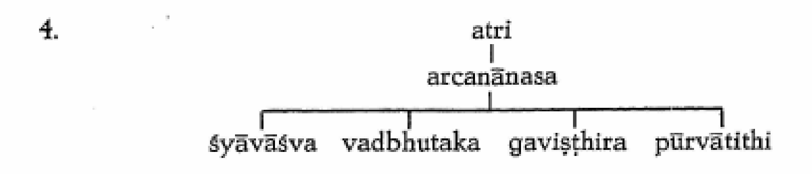


5.

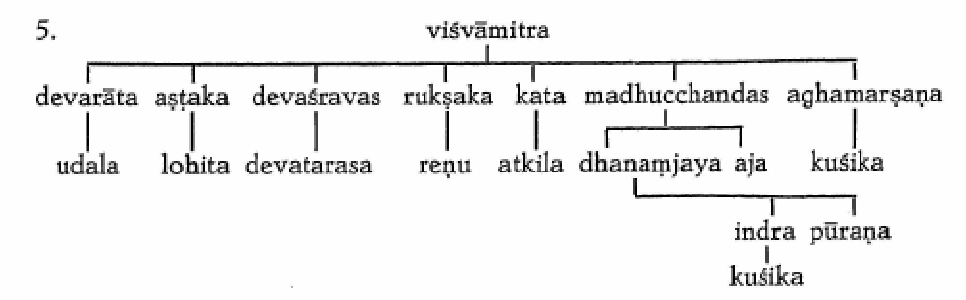



6.
kaśyapa
avatsāra
devala
nidhruva
rebha
asita
7.
vasiṣṭha
indrapramada
śakti
maitrāvaruṇa
ābharadvasu
parāśara
saṃkṛti
kuṇḍina
gaurivīti
8.
agasti
dṛḍhacyuta
idhmavāha
II. Nach Baudhāyana
1.
bhṛgu
cyavaṇa
vītahavya
vadhryaśva
vena
śunaka
apnavāna
savetas
divodāsa
pṛthu
ūrva
ṛṣṭiṣeṇa
jamadagni
vida
anūpa
2.
angiras
ayāsya
gotama
ucathya
gotama
śaradvat
uśanas
kareṇupāla
vāmadeva
kakṣīvat
gotama
kumaṇḍa
dīrghatamas
3.
angiras
bṛhaspati
purukutsa
ajamīḍha
ambarīṣa
saṃkṛti
virūpa
bhṛmyaśva
amahayya
bharadvāja
trasadasyu
kaṇva
yuvanāśva
gaurivīta
rathītara
mudgala
urukṣaya
vandana
śini
matavacas
garga

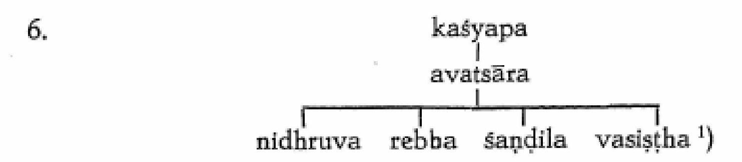
4.



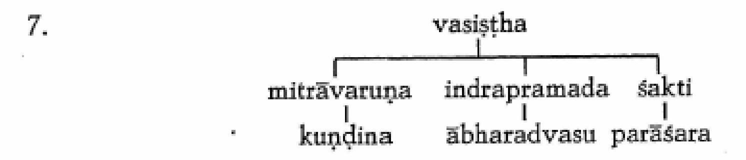
5.



6.



7.



8.



Die Beteiligung des Hotṛ bei den Iṣṭis

XXIV. 11.

1. Vor der Handlung mit den Entzündungsversen [1] flüstert der Hotṛ auf der Stelle des Herzens die Hand über seiner Brust nach oben spreizend [2], die zwei Verse: „In mich nehme ich . . . (u.s.w. wie V. 9. 1 a) . . . sein. — Das Feuer . . . (l. c.) . . . hingehe" [3].

[1] Nl. sobald er die oben, II. 12. 1 erwähnte Aufforderung des Adhvaryu vernommen hat. — Der Ausdruck aus Kauṣ. br. III. 3, Anf. [2] *añjali*, Hir.; beruht wohl auf Āśv. I. 1. 23 (vgl. Hillebrandt, N.V.O., S. 74). [3] Das Flüstern dieser Verse finde ich nur noch in Baudh. III. 27: 98. 7 erwähnt.

---

1) *ahar vasiṣṭhā naktaṃ kaśyapāḥ*, Baudh. und Vaikh.

2. Während er zwischen Āhavanīya und Kehrichthaufen (Utkara) nach Westen schreitet (d.h. sich zu seinem Sitze hinbegibt, der sich nördlich von der linken Hüfte der Vedi befindet), flüstert er die Formel: „Zu wem (oder „zu Prajāpati") trete ich heran. Zu dem trete ich heran. Was, o Prajāpati, dein schützendes Metrum ist, zu diesem trete ich heran. Soviel ich weiss, o Viṣṇu, soviel will ich tun. Huldigung dem Agni, dem Zuseher; Huldigung dem Winde, dem Zuhörer; Huldigung der Sonne, dem Überblicker. Möchte ich heute eine den Göttern gefällige, eine mit Svadhā für die Väter versehene, eine den Menschen zu hören willkommne Rede führen. Ich, als Praśāstṛ [1], trete selber mit Nachkommenschaft und Vieh zu Prajāpati heran. Gefahrlosigkeit soll mir zuteil werden. Ich werde Prajāpati-artiges reden. Das Wort soll das priesterliche Amt versehen, der Geist soll das priesterliche Amt versehen. Ich gehe an das Wort heran. Bhūḥ, Bhuvaḥ, Suvar" [2] — oder aber er flüstert (statt der oben genannten Formel) die, welche anfängt: „Zum Wahren trete ich heran" [3].

[1] In *praśāsta ātmanā* liegt Sandhi für *praśāstā* (Nom. sing.) vor, nach der in den Kauṣītakintexten üblichen Regel (*neṣṭa*, Kauṣ br. XXVIII. 3; *hota* XXIX. 8; *praśāsta*, Śaṅkh. I. 4. 5, VII. 14. 9). [2] Entlehnt aus Śāṅkh. śrs. I. 4. 5. Dass Entlehnung vorliegt, beweist der in Bem. 1 erwähnte Sandhi. [3] TBr. III. 5. 1.

3, 4. Mit der Formel: „An Viṣṇu's Stelle stehe ich" [1] stellt er sich hin, so dass sich sein rechter Fuss innerhalb, sein linker Fuss ausserhalb der Vedi befindet [2].

[1] Wiederholt aus II. 15. 1. Eigentlich gehört die unter Bem. 3 zum vorhergehenden Sūtra aus TBr. erwähnte Formel dem Wortlaut nach hierher und so hat es auch Hir. [2] Beruht auf TS. II. 5. 11. 2.

5. Nachdem er dann, aufrecht stehend [1], den Brahman angeredet hat: „Brahman, ich werde die Entzündungsverse hersagen" [2], sagt er die Zehnhotṛformel [3] her [4], flüstert die grossen Worte (nl. Bhūḥ, Bhuvaḥ, Suvar), macht dreimal *him* [5] und reiht dem letzten Himlaute den ersten Halbvers der Entzündungsverse an.

[1] Nach TS. II. 5. 11. 1. [2] So nur Āp. und Hir. [3] TĀ. III. 1. [4] Beruht auf TBr. II. 2. 1. 6. [5] Nach Kauṣ. br. III. 3 (Śāṅkh. I. 4. 6).

6. Dreimal sagt er den ersten, dreimal den letzten Vers her [1].

[1] Vgl. Bem. 2 zu II. 12. 2. Der Satz aus TS. II. 5. 7. 1.

7. Bei dem Opfer desjenigen, dem er wünscht, dass er sein ganzes Leben leben (d. h. die äusserste normale Grenze des Lebens erreichen) möge, sage er den ersten und den letzten Vers dreimal her ohne ein zu atmen [1].

[1] Scheint auf TS. II. 5. 7. 4—5 zu beruhen.

8. Einige [1] sagen: „Jeden Vers mit dem folgenden Verse verkettend sage er sie ohne ein zu atmen her".

[1] Wahrsch. die Vājasaneyins: ŚBr. I. 3. 5. 15.

9. a. Den dritten Entzündungsvers zerlegt er in drei Teile [1].

[1] So TS. II. l. c. 2. In keinem Hotṛsūtra wird dies erwähnt. Ist Āśv. I. 2. 19—21 zu vergleichen?

9. b—11. Weil durch die Aussage: „Er sagt (die Verse) verkettet her [1]" kein Unterschied inbezug auf die Entzündungsverse gemacht wird, und (weil) es heisst: „Die Entzündungsverse sind von verschiedenen Sehern hergestellt worden; wenn die Verse nicht mit einander verbunden vorgetragen würden, so würden sie sich von der Nachkommenschaft und dem Vieh des Opferherrn trennen; er fügt die Vershälften aneinander: er verbindet sie eben" [2], so meinen wir, dass er (nl. der Hotṛ) das letzte Versviertel (jedes) vorhergehenden Verses mit dem ersten Versviertel (jedes) unmittelbar folgenden Verses verbinden soll [3].

[1] TS. II. 5. 7. 2. [2] TS. l. c. 5. [3] Nach meiner Ansicht bilden 9. b—11 ein Ganzes. Der Ausdruck *te manyāmahe*, der sehr auffallend ist, kommt noch zweimal (XIX. 22. 16, XXIV. 12. 4) vor.

12, 13. Der Ausdruck: „Er sagt sie verkettet her" [1] besagt das Nichteinatmen zwischen den Versen. Es wird ja überliefert: „Er atme nicht zwischen zwei Versen; wenn er zwischen zwei Versen atmete, so würde er seinen Aushauch in den Einhauch versetzen (und folglich sterben müssen); er überspringt (beim Atmen) den Halbvers eines vorhergehenden Verses und atmet am Ende der (ersten) Hälfte des unmittelbar folgenden Verses" [2].

[1] TS. II. 5. 7. 2. [2] Die Fundstelle dieser Śruti kann ich nicht nachweisen.

14. Durch die dreimalige Hersagung kommt die Verkettung der Halbverse zustande [1], weil der Ṛṣi einundderselbe ist [2].

[1] ? Das hängt wohl mit der schwierigen Stelle Āśv. I. 2. 21 zusammen? [2] Weil die drei letzten Verse, welche ja dieselben sind, natürlich von einem Ṛṣi herrühren. Das Ganze ist mir undeutlich.

15. Der Vers, welcher anfängt: „Du bist Varuṇa" ist der Schlussvers der Sāmidhenīs für einen, der zum Geschlechte der Vasiṣṭhas gehört und für einen Kṣatriya; für diejenigen, welche andern Geschlechtern angehören, dient der Vers: „Giesset die Spende aus" [1].

[1] Alles ist gleichlautend mit XXI. 2. 4—5, und danach ist der Garbesche Text hier zu verbessern.

16. Das zweite Voropfer gilt dem Narāśaṃsa, wenn der Verrichter dem Geschlechte der Vasiṣṭhas oder dem der Śunakas angehört; dem Tanūnapāt, wenn er andern Geschlechtern angehört [1].

[1] Dieses den Zusammenhang störende Sūtra gehört nicht hierher, und ist wohl aus XXI. 2. 6—7 interpoliert.

17. Nachdem er die Entzündungsverse hergesagt [1] und den Pravara vollzogen hat, sagt er die Nividformeln [2] her.

[1] Vgl. Hillebrandt, NVO., S. 81. [2] D.h. den Nigada, der hier von Āp. auf Grund von Kauṣ. br. II. 2 als Nivids bezeichnet wird.

XXIV. 12.

18, 1. Nachdem er von diesen Formeln (ohne ein zu atmen) fünf Abschnitte gesprochen hat, atmet er ein; darauf sagt er in einem durch die folgenden vier (, atmet dann ein), darauf die vier (letzten) [1].

[1] Der Nigada wird TS. II. 5. 9. 1—3 behandelt und TBr. III. 5. 3. 1—2 mitgeteilt (die letzten Worte: *paribhūr asi*). Die Vorschrift beruht auf Kauṣ. br. II. 2 s. fin., vgl. Hillebrandt, NVO., S. 81, 93. Die genaue Verteilung lehrt Śāṅkh. I. 4. 19—21.

2. Nachdem er diese Formeln hergesagt hat, führt er die Gottheiten herbei, für die das Opfer bestimmt ist.

3. Er soll nicht herbeiführen die Renner [1], die minderen Gottheiten [2], die Devasūs [3] und alles was derartig ist, so meinen w i r [4].

[1] Dies beruht auf Kauṣ. br. V. 2 (*anāvāhitān*). Zum Opfer an die Vājins vgl. VIII. 3. 6—9. [2] Vgl. XIII. 23. 2. [3] Vgl. XIII. 24. 8. Das Verbot für die beiden zuletztgenannten Fälle ist nicht aus älteren Quellen zu belegen. [4] Der Ausdruck auch XXIV. 11. 10. Ein *iti* scheint zu fehlen.

5. (Sonst) müsste (nämlich) ein Verbot für sie (die Renner u. s. w.) statuiert werden, wenn sie den andern (Gottheiten) untergeordnet (d.h. nur auxiliär sind) und wenn sie von der Vorschrift der anderen (Gottheiten) getrennt auftreten, da das (betreffende) Wort (nl. „Renner" u.s.w.) unter das Stichwort dieser (Gottheiten), fallen würde (d. h. weil sie ja sonst unter den Devatās miteinbegriffen wären).

5. Wenn sie (aber) die einzigen Gottheiten sind (d.h.) von den andersgearteten Gottheiten getrennt sind, dann ist ihre Herbeiführung Vorschrift, wegen der überragenden Stellung (die sie in diesem Falle einnehmen [1].

[1] So übersetzt Sieg diese beiden Sūtras.

6. Darauf setzt er sich mit aufwärts gerichteten Knieen nieder und flüstert, indem er die Hand über die Erde spreizt [1], die Formel: „Hier schlage ich mit dem neunversigen Stoma, mit der Rathantarasingweise, mit dem Vaṣaṭruf als Vajra, von dieser Erde, von diesem festen Stand, von diesem Platze denjenigen fort, der uns hasst und den wir hassen" [2] und die Verse [3]: „Wenn heute bei der Hotṛwahl das Auge (der Blick) schief zur Seite fiel, so soll Agni das wieder zurückbringen, der Wesenkenner, der Rüstige. — In der Gunst des Vasus möchten wir sein, in dem Schutze [4] der Rudras, den Ādityas hold, der Aditi gegenüber schuldlos. — Möchte ich heute meine Stimme erheben lieblich den Göttern, lieblich den Brahmanen, lieblich den Menschen, lieblich dem Narāśaṃsa, genehmigt von den Vätern. — Die hundert und die tausend . . . (u.s.w. wie oben, III. 13. 1) . . . zum Heile lösen".

[1] Vgl. Āśv. I. 3. 22. Hir. zitiert eine Śruti: *ūrdhvajñur āsīno vṛṇīta iti hotur vijñāyate.* [2] Die Formel (zum Teil auch in Āśv.) so nur in Āp. [3] Darunter ist freilich ein Teil Prosa. Das Folgende

ist zum Teil ŚBr. I. 5. 1. 20. [4] Statt *ūrmyāyām* Śāṅkh. besser *omyāyām*.

7. Und wenn der Adhvaryu zum Hotṛ redet: „Soundso ist der menschliche (Hotṛ)" [1], so steht er auf, fasst mit seiner rechten Hand den Adhvaryu an der rechten Schulter, mit seiner linken Hand den Āgnīdhra an der linken Schulter [2], und flüstert die zwei Verse: „Die sechzig Stricke, o Adhvaryu, und die neunzig sind zwischen Hotṛ [3] und Agni aufgelöst. Sie fesseln den Einfältigen, der Weise geht über sie hinaus; dem Pfad des Ṛta folgt der Hotṛ [4]. — Den Agni [5] fassen wir an, bei der Wahl des Hotṛ, als den Purohita, durch welchen die Götter zum höchsten Glanze, zum Himmel die Angirasen gelangten".

[1] Vgl. I. 16. 14. [2] Beruht auf Śāṅkh. I. 6. 3. [3] „Adhvaryu" Hir.; mit diesem Verse geht nach Hir. der Hotṛ zwischen Adhvaryu und Āhavanīya nach seinem Sitze. [4] Der Vers variiert nach Śāṅkh. (Āśv.). [5] „Indra" Hir., wie Śāṅkh. und Āśv. (Baudh. wie Āp.).

8. Dann zieht er seine Hände zurück und berührt mit der Formel: „In mir sollen Aus- und Einhauch verbleiben" seine Brust [1].

[1] Diese Vorschrift wird nur bei Āp. gefunden.

9. Mit der Formel: „Ein Füller und Einfüller bist du, fülle mich mit Nachkommenschaft und Vieh" [1] schüttelt er die Stränge des Holzscheitbandes [2] vor seinem Gesichte hin und her [3].

[1] Der Spruch ist (verdorben!) aus Śāṅkh. entlehnt, der ihn in anderem Zusammenhang verwendet. [2] Dieses halten (vgl. II. 15. 1—2) der Adhvaryu und der Āgnīdhra. [3] Die Tatsache nach Āśv. I. 3. 28.

10. Nachdem er dann Wasser berührt hat, schreitet er auf den für ihn gemachten Sitz zu, während er die beiden folgenden Verse flüstert: „Agni, führe uns ... (u. s. w. wie XI. 17. 4) ... Huldigung. — Komm, Agni, setz dich hier als Hotṛ nieder, sei uns ein sichrer, guter Führer. Es sollen mich fördern die allwaltenden Erde und Himmel. Verehre du zu grosser Gunst die Götter" [1].

[1] Dass er diese Verse (TS. I. 1. 14. i und Ṛs. I. 76. 2, mit geringer Abweichung) flüstert, hat nur Āpastamba.

11. Er setzt sich hinter dem für ihn bestimmten Sitz, nach Osten gewendet, nieder, und berührt denselben mit der Formel: „Hé, du Sohn ... (u.s.w. wie XII. 20. 8) ... als wir" [1].

[1] Vgl. Āśv. I. 3. 20.

XXIV. 13.

12, 1. Darauf wirft er einen Grashalm, der trocken oder an der Spitze abgebrochen ist, von dem Sitze fort mit der Formel: „Hinausgeworfen ist der Parāgvasu [1] samt dem bösen Geschicke" [2].

[1] Vgl. Bem. 2 zu III. 18. 3, 4. [2] Alles nach Śāṅkh., Āśv. oder ŚBr.

2. Dann setzt er sich auf den für ihn bestimmten Sitz nieder mit

der Formel: „Schützet, o ihr Himmel und Erde, mich in eurem Schosse"[1], indem er das rechte Knie nach Osten richtet oder das linke Knie über das rechte schlägt[2].

[1] Diese Formel (vgl. X. 31. 6) nur von Āp. verwendet. [2] Die Worte *dakṣiṇapūrviṇaṃ savyottariṇaṃ vopasthaṃ kṛtvā* sind sehr befremdend. Das Normale ist, dass das rechte Knie oben liegt (*dakṣiṇottarin*, von Hillebrandt NVO., S. 91 falsch übersetzt); *dakṣiṇapūrvin* könnte auch besagen: „mit einem nach Südosten gerichteten (Schosse)", aber auch so ist die Alternative mit dem Folgenden unbegreiflich. Sieg schlägt vor *copasthaṃ* zu lesen und zu übersetzen: „indem er durch Unterschlagen des rechten Beines und Überschlagen des linken einen Schoss bildet". Aber auch diese Übersetzung befriedigt nicht.

3. Dann flüstert er die folgenden Verse: „Setze dich, o Hotṛ, einsichtsvoll auf deinem eignen Raume, bringe das Opfer in die Geburtsstätte der Guttat; die Götter suchend sollst du mit Opfergabe sie ehren; o Agni, verleihe dem Opferherrn grosse Lebenskraft. — Es hat sich der Hotṛ wissentlich auf seinen Sitz gesetz, schimmernd, leuchtend, mächtig, der Beschützer der sieben Gesetze, der reiche, tausend (Stück Vieh) bringende Agni mit blitzender Zunge"[1]. Dann flüstert er entweder das ganze Lied Ṛksaṃhitā X. 2[2] oder nur die ersten sechs Verse desselben, und dann die vier Verse: „Ihr sämtlichen Götter, belehret mich, wie und was ich hier, als Hotṛ erwählt, nachdem ich mich hingesetzt habe, denken soll. Sagt mir meinen Anteil an, wie und auf welchem Wege ich euch die Opfergabe zuführen soll. — Wen ich im Geiste wünsche, der ist hier gekommen: des Opfers kundig auf die Zeit achtend. Der soll für uns im Gottesdienste ehren als höchster Verehrer, denn er hat sich zwischen und vor uns hingesetzt. — Möchte ich darauf heut zuerst in meiner Rede achten, wodurch wir, die Götter, den Asuras überlegen sein sollen. Nahrung zu euch nehmend und opferwürdig sollt ihr, o fünf Völker, meine Hotṛfunktion billigen. — Huldigung den Grossen, Huldigung den Kleinen, Huldigung den Jungen, Huldigung den Alten! Wir wollen die Götter verehren, wenn wir es vermögen; nicht will ich zurückbleiben hinter dem Preise eines Angeseheneren, o Götter"[3].

[1] TS. III. 5. 11. f, g. [2] Āp. gibt das Sūkta volständig (nach Strophe 3 einfügend TS. I. 1. 14. n). [3] ṚS. X. 52. 1, X. 63. 1, X. 53. 4, I. 27. 13. Nach den Ṛgvedaquellen werden nur einige von diesen Versen verwendet (Āśv. I. 4. 9, Śāṅkh. I. 6. 13).

4. Nachdem er das geflüstert hat, lässt er den Adhvaryu die beiden Löffel ergreifen[1].

[1] Vgl. II. 17. 1. — Āp. hätte hier den Nigada des Hotṛ erwähnen sollen, wie es z. B. Hir. macht.

5. Überall lasse er dem Opferverse die Formel: „Wir die wir die Götter verehren"[1] und die grossen Worte[2] vorangehen.

[1] Āśv. I. 5. 4. [2] Hier scheint Āp. sich Kauṣ. br. III. 5 am Ende, anzuschliessen.

6. Den Opferversen der Nachopfer lässt er die Formel: „Wir, die wir die Götter verehren" nicht vorangehen [1].

[1] So Āśv. l. c.

7. Die Opferverse für die Nachopfer sagt er her ohne ein zu atmen, oder er atmet ein nach den Worten: „sie haben sich gütlich getan" [1].

[1] Dies bezieht sich nur auf die Yājyā des 3. Anūyāja, vgl. Śāṅkh. I. 13. 3, Āśv. I. 8. 7 (Hillebrandt, N.V.O., S. 139).

8. Der Einladungsvers hat das Merkmal (d.h. den Namen der Gottheit, welcher die Iṣṭi gilt) vorne (d.h. in der ersten Vershälfte), der Opfervers hat es hinten (d.h. in der zweiten Vershälfte), oder umgekehrt [1].

[1] Nach TS. II. 6. 2. 3 (ŚBr. I. 7. 2. 18—19), vgl. oben, XIX. 18. 9.

9. Nach einigen haben sowohl der Einladungs- wie der Opfervers das Merkmal beiderseitig [1].

[1] Durch diese (welcher Autorität entnommene?) Erlaubnis wird die Wahl der Verse sehr erleichtert.

10. Stehend sagt er den Einladungsvers, sitzend den Opfervers her [1]; oder beide entweder stehend oder sitzend.

[1] So TS. II. 5. 11. 1, ŚBr. I. 4. 2. 18—19.

11. Nur derjenige Einladungsvers ist vollkommen, bei dessen Hersagung er erst die Gottheit nennt, nur derjenige Opfervers ist vollkommen, über dessen Gottheit er das Vaṣaṭ macht [1].

[1] Diese Aussage hätte nach Sūtra 8 (erste Hälfte) ihren richtigen Platz gehabt! Die Worte: „über dessen Gottheit er das Vaṣaṭ macht" bedeuten, dass der Name der Gottheit am Ende des Verses stehen soll, sodass der Vaṣaṭruf unmittelbar darauf folgt. Obschon Āp. diese Ansicht nicht als einem Brāhmaṇa entnommen erwähnt, hat er sie aus dem ŚBr. entlehnt (I. 7. 2. 20); der Wortlaut des Āp. steht, besonders was den ersten Satz angeht, der Kāṇvarezension näher, welche lautet: *sā́ ha tvái sámṛddhānuvākyā̀ yásyāḥ prathamā́m padā́m abhivyāhā́ran devátām abhivyāhā́rati sò ha sámṛddhā yājyā̀ yásyā uttamā́t padā́d devátāyai vaṣaṭkriyáte.*

12. Dem Verse, ausgenommen den Opfervers, fügt er den Praṇava an [1].

[1] Vgl. Śāṅkh. I. 1. 22.

13. Über dem Verse [1] lässt er (als Praṇava) die Silbe *om* hören.

[1] D.h. unmittelbar nach dem Verse, sodass das *om* mit der letzten Silbe zusammenfällt und diese absorbiert.

XXIV. 14.

1, 2. Nach einigen erfährt die letzte Silbe des Verses eine Abänderung [1], nach anderen wird die Silbe *om* (ohne Abänderung der letzten Silbe des Verses einfach) angefügt.

[1] Dies ist das Gewöhnliche, vgl. z.B. Āśv. I. 5. 9 fgg.

3. Es wird ja gelehrt: „Wenn er einen Vers hergesagt hat, macht er den Praṇava; wenn er wieder einen hergesagt hat, macht er den Praṇava; das passt doch (nur) für einen Zusatz. Und ebenso verhält es sich mit: „Verbunden mit dem Verse macht er das Vaṣaṭ" [1], (d.h.) „Nach der Yājyā macht er das Vaṣaṭ".

[1] Der letzte Satz ist eine Śruti, ähnlich Ait. br. III. 7. 12. [2] Die Übersetzung des übrigen Teiles dieses schwierigen Satzes ist ganz unsicher.

4. In dem Satze: „Er macht das Vaṣaṭ bedrohend" [1] deutet das Wort „bedrohend" den Begriff: „laut" an.

[1] TS. II. 6. 2. 5 und vgl. Ait. br. III. 7. 2—3. Vielleicht verbindet sich mit dem Verbum *apagurati* das drohende Erheben der die Löffel haltenden Hände, vgl. Komm. zu Āśv. IX. 7. 9.

5. Wem er wünscht, dass er vor der Zeit sterben möge, in dessen Opfer mache er das Vaṣaṭ, indem er ihn durch die laute Drohung sozusagen niederdrückt. Wem er wünscht, dass er schlechter dran sein möge, in dessen Opfer spreche er den Vaṣaṭruf leiser als den Opfervers. Wem er wünscht, dass er besser dran sein möge, in dessen Opfer spreche er den Vaṣaṭruf lauter als den Opfervers. Wem er wünscht, dass er weder besser noch schlechter dran sein möge, in dessen Opfer spreche er Opfervers und Vaṣaṭruf in gleicher Tonhöhe. Es wird gelehrt: „Laut wie die Krauñcatonhöhe mache er den Vaṣaṭruf für einen, der den Himmelsraum zu erreichen wünscht" [1].

[1] Das Obige beruht zum grössten Teile auf Ait br. III. 7; zu vergleichen ist TS. II. 5. 11. 1.

6. Ebenso [1]: „Er macht den Vaṣaṭruf stärker als den Vers".

[1] ? *tadvat.* [2] Vgl. Āśv. I. 5. 6.

7. „Welcher Gottheit das Opfer gilt, an diese soll er vor dem Vaṣaṭruf denken [1] für einen, der den Himmelsraum zu erreichen wünscht", so wird gelehrt.

[1] Beinahe so Ait. br. III. 8. 1.

8. Nach dem Vaṣaṭruf atme er aus und ein und schliesse einen Augenblick die Augen [1].

[1] Nur bei Āp., wie es scheint.

9. Es wird gelehrt: „Durch den Einhauch stützt er den Aushauch, durch das Schliessen der Augen das Gesicht" [1].

[1] Quelle unbekannt, zu vergl. wenigstens ist TBr. II. 1. 5. 9.

10. Im Opfer desjenigen, den er hasst, ersetze er das Vaṣaṭ durch *oṣaṭ*. „Er verbrennt (*oṣati*) (ihn)" so wird gelehrt [1].

[1] Wo?

11. Nach der Überlieferung einiger gebraucht man vāṣaṭ, nach anderen

vauṣaṭ, nach anderen vauṣāṭ, nach anderen vākṣaṭ, nach anderen vaukṣaṭ, nach anderen vaukṣāṭ [1].

[1] Näheres hierüber ist nicht bekannt.

12. Nach dem Vaṣaṭruf flüstert er die Formel: „Vaṣaṭruf, verbrenne mich nicht [1], und möge ich dich nicht (verbrennen); durch das Bṛhat rufe ich den Geist (d. h. das Leben) zu mir. Nicht mir noch meiner Stimme sollst du ein Leid antun. Ich führe die Opfergabe den Göttern zu. Kraft! Stärke! Stärke! Kraft! Stimme [2]! O Vaṣaṭruf, Huldigung sei dir; tue mir nichts zu Leide", oder bloss: „Stimme, Vaṣaṭruf, Huldigung sei dir, schade mir nicht".

[1] Zum Wortlaut vgl. Z.D.M.G. LVI, S. 554 und Baudh., III. 28: 101. 8. [2] Jedenfalls gehört das Wort *vāk* noch zum Vorgehenden, vgl. Baudh. l. c. und Hir.: *vāg ojaḥ sahaḥ saha ojo vāg vaṣaṭkāra mā mā hiṃsīḥ.*

13. Den gesalbten Finger [1] schiebt er mit der Formel: „Zur Kraft, zum Aushauchen" [2] über den Mund aufwärts, und darauf mit der Formel: „Zur Nahrung, zum Einhauchen" niederwärts [3].

[1] Es ist ohne Zweifel *aṅgulīm aktām iṣe* u.s.w. herzustellen. [2] Dies sind die gewöhnlichen Formeln, aber abgekürzt (Āśv. I. 7. 2, Baudh. III. 28: 101. 13). [3] Ich lese mit der Hs. S. *ākarṣed,* und nehme *niyacchati* zu Sūtra 14. — Zum Ganzen ist oben, III. 2 3—4 zu vergleichen.

14. Die in seiner Hand abgeteilte Avāntareḍā drückt er nieder, sie mit den Fingern niederhaltend, ohne eine Faust zu machen [1].

[1] Vgl. III. 2. 5. Die Tatsache stimmt mit Āśv. I. 7. 3—6 überein. Es muss, wie aus Hir. hervorgeht, ein Brāhmaṇa geben, das diese Vorschrift enthält.

15. Er ruft die Iḍā zu sich heran, sie (d.h. die in seiner Hand befindliche Iḍā) vor dem Munde (haltend) [1].

[1] Aus TBr. III. 3. 8. 4, vgl. Āśv. I. 7. 6, Śāṅkh. I. 10. 7.

16. Es ist in der Überlieferung gesagt (und das dort Gesagte kommt hier zur Verwendung): „Wem er wünscht, dass er ohne Vieh sein möge, in dessen Opfer rufe er die Iḍā hingewendet an. Wem er wünscht, dass er reich an Vieh sein möge, in dessen Opfer rufe er sie zugewendet an" [1].

[1] TS. I. 7. 1. 3—4. Dies wird in Sūtra 17 und 18 erläutert.

17. Hier gilt das Verbot, den Ausdruck zu wiederholen [1].

[1] In der zur Anrufung der Iḍā dienenden Formel (TBr. III. 5. 8) wird also für denjenigen, den man seines Viehes berauben will, der Ausdruck *iḍopahūtopahūteḍā* (l. c. 3) nur einmal gesagt; für einen, den man in den Besitz von Vieh bringen wird, wird dann der Ausdruck wiederholt (d. h. hergesagt, wie er überliefert ist).

18. Es wird aber auch gelehrt [1]: „Die Wortfolge: „Iḍā ist heran-

gerufen" geht auf die weggewendete, „herangerufen ist Iḍā" auf die zugewendete Iḍā".

[1] ŚBr. I. 8. 1. 25, wo indess etwas ganz Anderes gelehrt wird. — Nach dieser Aussage hätte man für einen, den man seines Viehes berauben will, bloss *iḍopahūtā*, für den anderen bloss *upahūteḍā* zu sagen.

19. In der Beschreibung der dem Adhvaryu obliegenden Handlungen sind schon die anderen Handlungen des Hotṛ dargestellt. Die weiteren sind nach der Anweisung zu verrichten.

Einunddreissigtes Buch

Die Totenbestattung: pitṛmedha

Übersicht

In diesem Buche, das in dem grossen Kalpawerke des Āpastamba wahrscheinlich unmittelbar nach dem Dharmasūtra folgte, wird die Art und Weise dargestellt wie mit dem Leichnam eines Āhitāgni verfahren wird, d. h. mit dem Leichnam desjenigen, der sich seine sakralen Feuer gegründet hatte. Nach der Überlieferung hat Āpastamba diese Darstellung von Bhāradvāja übernommen, wie es auch Hiraṇyakeśin getan haben soll. Die zwei Texte sind denn auch, einige Kleinigkeiten ausgenommen, ganz gleichlautend, nur ist Āpastamba's Darstellung etwas kürzer, vgl. die Einleitung zu „The Pitṛmedhasūtras of Baudhāyana, Hiraṇyakeśin, Gautama", Leipzig 1896, S. XVIII. Seit ich diese Sūtras veröffentlichte, bin ich durch die gütige Vermittelung von Prof. E. Hultzsch in den Besitz einer Kopie auch des damals mir fehlenden Teiles des Bhāṣya von Gopālayajvan gekommen.

Dieses Bhāṣya bestätigt meine Vermutung über den Umfang des Āpastambīya-pitṛmedhasūtra. Die Darstellung wird in fünf Paṭalas eingeteilt. In dem 1. und 2. Paṭala wird beschrieben welche Handlungen daheim unmittelbar nach dem Tode an dem Leichnam vorzunehmen sind, wie man den Toten zur Verbrennungsstätte hinschafft, wie er hier mit seinen sakralen Feuern eingeäschert wird und wie die Beteiligten heimkehren. Im 3. Paṭala wird die Einsammlung der Knochen erörtert und die eventuelle wiederholte Verbrennung dargestellt (bis 3. 23). Dann folgt die Beschreibung der Śānti, d. h. der Massregeln, die den bösen Einfluss des Todesfalles, die Totenbefleckung, beschwichtigen sollen (bis 3. 44). Nachträgliches ist ib. 45—51 enthalten. Im 4. Paṭala wird der Brahmamedha behandelt und im 5. die Loṣṭaciti, d. h. die Errichtung eines aus Erdschollen oder Ziegeln aufzubauenden Grabdenkmals, *śmaśāna*.

XXXI. 1.

1. Jetzt werden wir die Verbrennung nach dem Ritus des Pitṛmedha[1] erklären. „Die Spende eines Menschen ist ihm (nl. dem Agni) die liebste" so wird gelehrt[2].

[1] *pitṛmedha*, d. h. „das Opfer des Vaters" („des Vaters" als objektiver Genitiv, vgl. *aśvamedha, puruṣamedha*); das Wort gilt in engerem Sinne für die Kremation eines Āhitāgni und was damit zusammenhängt. [2] S. TS. II. 2. 2. 5.

2. Wenn einer der sich die sakralen Feuer gegründet hat, in Todesgefahr ist, so erwählt er (d.h. wohl sein Adhvaryu) eine für die Kremation passende Stätte: der Boden soll noch dem Südwesten abschüssig sein, ohne Rinnsale, nicht durchlöchert, nicht salzhaltig, nicht rissig, nicht (durch eine vorhergehende Kremation oder dergl.) besudelt, nicht zerspalten [1], von nicht-unterbrochenem Abhang sein.

[1] *avisragdāri*, Gopālayajvan: *yatra vividhaṃ dāraṇaṃ pradarādikaṃ vidāraṇam na vidyate*.

3. Es soll ein Ort sein, von welchem das Wasser in südöstlicher Richtung fliessend sich nach Norden hin wendet und in östlicher Richtung in einen grossen Strom abfliesst.

4. Oder es soll eine ebene, schönen Boden bietende, mit vielen Kräutern bewachsene Stelle sein, von welcher Milchsaft enthaltende Bäume (wie die Ficus indica und Ficus glomerata) und dornige Bäume (wie die Acacia catechu) und derartige Kräuter ferne sind.

5. Nachdem er hier den Boden (mit dem hölzernen Schwerte) aufgewühlt und ihn besprengt hat, bohrt er das Gārhapatyafeuer (aus dem Feuerbohrer) und entnimmt diesem das flammende Āhavanīyafeuer.

6. Zwischen den beiden Feuern einen Raum für den Holzstoss übrig lassend stellt er die Feuer hin: vorne das Āhavanīya, hinten das Gārhapatya, südlich den Dakṣiṇāgni und vorne (also weiter östlich vom Āhavanīya) das Sabhya-, das Āvasathyafeuer und das Feuer, das für die Darbringung der häuslichen Opfer dient.

7. In diese Feuer, die er nicht verlöschen lässt, bringt er fortwährend die Opferspenden (Agnihotra, u.s.w.) dar. Es wird ja gelehrt: „Die Feuer sind die Hauche desjenigen, der sich die sakralen Feuer gegründet hat. Wenn diese tüchtig mit Brennholz versehen werden, werden sie ihn erretten und er wird gesund".

8. Er bewahrt den Rest der Agnihotraspenden, die er in dieses Feuer geopfert hat, auf.

9. Er darf aber auch in dieser Weise (statt auf der Stätte, die eventuell zur Kremation dienen soll) im Dorfe die Spenden für ihn darbringen.

10. Wenn er (nl. der erkrankte Āhitāgni) am Leben bleibt, zo trinke er (nl. der Hergestellte) diesen Überrest des Agnihotra.

11. Wenn dagegen sein Tod zu befürchten ist, so flüstert er ihm, wenn er (nl. der Todkranke) ein Vedakenner ist, ins rechte Ohr die

beiden Abschnitte, welche anfangen: „Der Vedakenner erreicht das Höchste" und „Bhṛgu der Sohn des Varuṇa" [1].

[1] TĀ. VIII und IX. — Mit „Vedakenner" wird einer gemeint sein, der den Sinn der Upaniṣads ergründet hat.

12. Wenn er gestorben ist[1], lösen die Verwandten sich das Haupthaar und streuen sich Staub (auf das Haupt), während sie ihr Obergewand über der rechten Schulter und unter der linken Achselhöhle tragen.

[1] In Āp. fehlt das überflüssige *yadi praiti* von Bhār. und Hir.

13. Sie legen ihn mit dem Haupte nach Süden gekehrt hinter dem Gārhapatya auf Darbhagras nieder mit dem Verse: „Die jedem zum Lager dienende Erde hat dich in ihren Schos gelegt. Sei diesem hold und gut zum Sitzen, verleih ihm weiten Schutz" [1].

[1] TS. I. 4. 40. a.

14. Jedesmal wenn der Leichnam hinzulegen ist, wird er mit dem Haupte nach Süden hingelegt.

15. Nachdem man ihn durch die östliche Tür (aus der Hütte des Gārhapatyafeuers) hinausgetragen und zwischen den beiden Feuern hingelegt hat, giesst er (nl. der Adhvaryu), während man die rechte Hand des Toten mit ihm in Berührung bringt, vermittelst des Sruva eine Schmalzspende in das Āhavanīyafeuer mit dem Verse: „Der hingegangen nach den weiten Höhen, der vielen nach ihm einen Weg gezeigt hat, der Sohn Vivasvat's jenen Völkersammler, den König Yama ehret mit Opfergabe" [1].

[1] T. Ā. VI. 1 (1).

16. Dasselbe findet am Gārhapatya, und, ohne Vers, am Dakṣiṇāgni statt.

17. Jetzt lässt er in einem (mit Matten) umfriedigten Raume südlich von dem Opferplatze sein[1] Haupthaar, seinen Bart und seine Körperhaare scheren und seine Nägel kürzen, er lässt ihn abwaschen, schmückt ihn in der in dem Dorfe üblichen Weise, schnürt mit einem weissen Schnur seine Daumen und grossen Zehnen zusammen und bindet ihm einen Kranz von Nardeblumen (aufs Haupt).

[1] In Āp. fehlt das von Bhār. und Hir. eingefügte (überflüssige) *pretasya* (S. 34, Z. 10). Zum Zusammenschnüren der Daumen vgl. Verf. in „Museum" 10. Jahrg. S. 35 (1903).

18. Nachdem er das schwarze Antilopenfell (das der Tote gebraucht hatte) mit dem Nackenteile nach Süden[1] und der haarigen Seite nach unten[1] gekehrt auf einem Sessel von Udumbaraholz ausgebreitet hat, legt er ihn mit dem Rücken auf dieses Fell und bedeckt ihn mit einem noch nie gewaschenen (d. h. einem neuen) Kleide, dessen Fransen über seine Füsse gelegt werden mit dem Versteile: „Hier ist das Kleid zum ersten Mal zu dir gekommen" [2].

[1] Im Gegensatz z. B. zu I. 19. 4. [2] TĀ. VI. 1 (2.).

19. Dann nimmt er sein anderes Kleid, das der Tote bisher getragen hatte, fort mit dem Rest des Verses: „Zieh dieses aus, das du bisher getragen. Schau hinterher auf deine Opfer und Gaben (die du den Brahmanen gegeben hast) und auf den Opferlohn, wie du vielfach auch Verwandtenlosen gespendet hast" [1].

[1] TĀ. VI. 1. (3).

20. Dieses Gewand soll sich der Sohn, der Bruder oder ein anderer naher Verwandter ehrerbietig [1] umlegen und es tragen bis es alt geworden ist.

[1] Etwas unsicher ist die Deutung von *pratītaḥ*. Der Komm. zu Bhār. erklärt es als *hṛṣṭaḥ, athavā adhvaryuṇā pratītaḥ*. Vgl. Note 73* in meiner Abh. Die altindischen Toten- und Best. Gebräuche.

21. Nachdem er hinter dem Āhavanīyafeuer in westlicher Richtung drei Reihen trocknes Gras (bis zum Gārhapatya) hingestreut hat [1], kocht er über dem Dakṣiṇāgni, ohne die sonst dazu gehörigen Sprüchen herzusagen, ein Mus von Reis, den er abgeschlagen hat, stetig die Hülsen fortschüttelnd [2],

[1] Vgl. I. 15. 4. [2] Vgl. I. 7. 10.

22. und über dem Gārhapatya ein für Mitra und Varuṇa bestimmtes Quarkgericht [1], wenn er (der Verstorbene) einer ist der das Sāṃnāyyaopfer zu verrichten pflegte [2].

[1] Dazu vgl. XXXI. 2. 22. [2] Āp. scheint *somayājī* zu lesen, so auch Bhār. Besser Hir.: *sāṃnāyyayājī*.

23. Nachdem man mit Gräsern, die man dem Feuerhäuschen (d. h. der Hütte wo das Agnihotra und die anderen vedischen Opfer verrichtet werden) entnommen hat, am Gārhapatya ein Stück Palāśaholz entzündet hat, tritt man den Weg (zur Verbrennungsstätte) an, diesen Feuerbrand voranführend.

24. Hinterher führt man einen Ziegenbock, die „Königskuh", welche am linken Vorderfuss angebunden ist, die (drei oder fünf sakralen) Feuer, den Topf (mit dem häuslichen Feuer), und den Rest des Agnihotra.

25. Was zurückgelassen worden ist, bringe man nachher nicht hinzu [1].

[1] Vgl. VI. 28. 3 mit. Bem.

26. Jetzt hebt man den Toten auf.

27. Nach einigen [1] fährt man ihn auf einem Lastwagen.

[1] Vielleicht die Mānavas, vgl. Verf. „Die altind. Totengebr.", Note 90.

28. Nach einem Brāhmaṇa der Śāṭyāyanins soll der Wagen mit schwarzen Ochsen bespannt sein [1].

[1] Das Jaiminīyabrāhmaṇa, welches dem Śāṭyāyanibrāhmaṇa nahe verwandt ist, enthält nichts derartiges, vgl. Journal Amer. Or. Soc. XIX, S. 103.

29. Der Vers, der zum (eventuellen) Anspannen der Zugtiere bestimmt ist, lautet: „Ich spanne diese Zieher an, um dich dem Geisterreich zu zu fahren, durch welche du zu des Yama und der Glückseligen Sitz eingehen sollst"[1].

[1] TĀ. VI. 1 (4).

30. Unmittelbar nachdem der Leichnam aufgehoben ist, spricht er den Vers aus: „Pūṣan soll dich von hier wegführen, der Bescheid wissende, der nie ein Tier verliert, der Hirt der Welt. Er soll dich diesen Vätern übergeben und Agni den an Gnaden reichen Göttern"[1].

[1] TĀ. l. c. (5).

31. Wenn man ein Viertel des Weges zurückgelegt hat, stellt man ihn hin, bricht südlich (von der Bahre oder vom Wagen) einige Erdschollen los, stellt auf diese das Reismus hin und geht, in ein einziges Kleid gekleidet, nachdem man die Haare an der rechten Seite des Hauptes hochgeknüpft und die an der linken Seite losgebunden hat, sich auf den rechten Schenkel schlagend[1], mit dem Zipfel des Gewandes (den Toten) fächelnd, dreimal, dem Toten die linke Seite zukehrend, um ihn herum mit dem Liede, welches anfängt: „Glühe von uns hinweg"[2].

[1] Dazu vgl. „Museum" 10. Jahrg. (1903), S. 37. [2] Vgl. Bem. 2. zu XIV. 22. 1.

32. Nachdem man das Haupthaar an der linken Seite hochgeknüpft, das an der rechten Seite losgebunden hat, geht man, sich auf den linken Schenkel schlagend, ohne zu fächeln, dreimal in entgegengesetzter Richtung herum mit dem Liede: „Glühe von uns hinweg"[1].

[1] Einslautend mit XIV. 22. 2.

33. Mit dem Rührlöffel schöpft er dreimal aus dem Reismus[1] und legt das Ausgeschöpfte auf die Erdschollen hin.

[1] *prayauti* eig.: „er rührt um"; zum Ausdruck vgl. VII. 25. 4. Gop.: *puroḍāśasyāvadyatītivad ekadeśāpakarṣaḥ pratyetavyaḥ; prayauti prayutya pātayatīty arthaḥ.*

34. Nach einigen schöpft er nach jedem Herumgang (einmal).

35. Unmittelbar nachdem der Leichnam wieder aufgehoben ist, spricht er den Vers aus: „Pūṣan kennt alle diese Himmelsgegenden, er geleite uns auf gefahrlosem Wege. Heil schenkend, nicht zürnend (?), an Männern reich, soll er, nicht achtlos, wissend, uns vorangehn"[1].

[1] TĀ. VI. 1 (6).

36. Nachdem man das (zweite) Viertel des Weges zurückgelegt hat, stellt er ihn nieder, macht es wie vorher gesagt[1], und spricht unmittelbar nachdem der Leichnam wieder aufgehoben ist, den Vers über ihm aus: „Er der das Leben, die volle Lebenszeit ist, schütze dich; Pūṣan schütze dich von vorn auf dem Wege; wo die Frommen verbleiben, wo sie hingegangen, dorthin soll Gott Savitṛ dich bringen"[2].

[1] Nl. Sūtra 31—33. [2] TĀ. VI. 1 (7).

37. Wenn man das (dritte) Viertel des Weges zurückgelegt hat, stellt er ihn nieder und macht es wie vorher gesagt; dann soll er zugleich mit dem Ausschöpfen des dritten Teiles (des Reismuses, das noch im Topfe übrig ist), den Topf zerbrechen.

38. Die Scherben zerbricht er in so kleine Stücke, dass kein Wasser sich darin sammeln kann.

39. Nachdem man ihn zum vierten Male, jetzt ohne Spruch, aufgehoben hat, geht man weiter, stellt (den Leichnam) hinter der Verbrennungsstätte hin und macht einige Schritte in nördlicher Richtung. „Diese ist die friedliche Himmelsgegend der Götter und der Menschen; zu dieser schreiten sie hin jenen nach" so wird gelehrt [1].

[1] *tām evainān anūtkrāmanti:* d. h. *tām utkrāmanti, enān anu.*

40. Wenn sie zurückgekehrt sind, reinigt er mit einem frischgrünen Palāśa- oder Śamīzweige den Boden das Śmaśāna mit dem Verse: „Geht fort, geht auseinander, und schleichet weg von hier, ihr Früheren und Heutigen, die ihr hier seid. Yama soll ihm einen mit Tagen, Wasser, Nächten wohl versehenen Aufenthalt erteilen" [1].

[1] TĀ. VI. 6 (4).

41. Nachdem er den Zweig in südlicher Richtung fortgeworfen, den Boden aufgewühlt und besprengt hat, und in der Mitte ein Stückchen Gold hingelegt, den Boden mit Gräsern, deren Spitzen er nach Süden kehrt, bestreut hat, schichtet er hierüber mit Scheiten, die von zum Opfer geeigneten Bäumen genommen sind und deren dünne Enden ebenso nach Süden gerichtet sind, einen Holzstoss und stellt die Feuer in der Nähe in der vorher dargetanen Weise [1].

[1] Vgl. Sūtra 6; statt *purastād āhavanīyaṃ ... aupāsanaṃ ca* (Hir. pi. su. S. 36, Z. 10—11) hat Āp. einfach *yathā purastāt.*

42. Nachdem er alle die Feuer und den Holzstoss mit nach Südosten [1] gerichteten Gräsern umstreut hat, streut er westlich vom Holzstosse Gräser zusammen und stellt auf ihnen die Opfergeräte einzeln [1] fertig [2].

[1] Vgl. Bem. 1 und 2 zu I. 7. 5. [2] Da hier in Gopāla der eigentliche Text durch die Vyākhyā ersetzt ist, bin ich Bhār. - Hir. gefolgt.

43. Nachdem man die Stricke (mit welchen die Teile des feigenhölzernen Sessels auf welchem der Tote liegt) zerschnitten hat, wirft man den Sessel fort. Der Leichnam liegt nun mit dem Rücken auf den Stricken und dem schwarzen Antilopenfelle.

44. Nachdem er das Sprengwasser vermittelst eines einzigen [1] Reinigers zurechtgemacht, und den Toten, die Opfergeräte und den Holzstoss damit besprengt hat, schöpft er in der Weise des Voll- und Neumondsopfers, aber ohne Sprüche, die Butterquantitäten.

[1] Vgl. Bem. 2 zu I. 7. 7.

45. Nachdem er den Rest des Agnihotra mit saurer Milch [1] vermischt hat, füllt er damit diejenigen Gefässe, die mit einer Öffnung zum Eingiessen versehen sind, die anderen besprengt er bloss: „zum Nicht-leer-sein", so heisst es in der heiligen Überlieferung [2].

[1] *anyena* fehlt bei Āp. [2] Vgl. Bem. 4 zu XV. 14. 13.

XXXI. 2.

1. „Nachdem man einen Einschnitt in den Bauch (des Leichnams) gemacht hat und die Eingeweide und die Excremente herausgenommen hat, legt man den Koth in eine Grube, wäscht die Eingeweide, legt sie in den Bauch zurück und füllt (sie) mit flüssiger Butter", so lautet ein Brāhmaṇa der Śāṭyāyanins [1].

[1] Vgl. Jaim. br. I. 47 (J.A.O.S. Vol. XIX, S. 104), wo *prakṣālyāntrāṇi pratyavadhāya* statt Örtel's *pracchādyāntrāṇi pratyavadāya* zu lesen ist.

2. Oder aber er entferne den Koth nicht: „wenn er ihn entfernte, so wird seine Nachkommenschaft durch Hunger geplagt werden" so heisst es in der heiligen Überlieferung [1].

[1] Dasselbe hat Baudh. (pi. sū. I. 2: 4. 16).

3. Zu diesem Zeitpunkt treibt er die „Königskuh" herbei mit der Formel: „Du Herr der Schöpfung, hier ist eine Opfergabe" [1]. Diese Kuh soll alt, stumpf, unfruchtbar [2], schwarz, schwarzäugig, schwarzschwänzig und schwarzhufig sein, oder bloss ihre Augen, ihr Schwanz und ihre Hufe sollen schwarz sein.

[1] TĀ. VI. 1 (8). [2] Diese Eigenschaften nach TS. VII. 1. 6. 4; vgl. Bem. 34 und 35 in der Abh. „die altind. Toten- und Bestattungsgebräuche".

4. Diese fassen die Verwandten (in einer Reihe) von hinten an.

5. Es gilt die folgende ständige Bestimmung, dass bei der Befächelung [1], bei der Anfassung [2], beim Eintauchen ins Wasser [3], beim Hindurchgehen [4], bei der Wasserberührung [5], beim Besteigen [6] überall die Jüngsten vorangehen, dann die anderen der Reihe nach (d.h. ihrem Alter nach), die weiblichen Verwandten (immer) an der Spitze.

[1] Vgl. XXXI. 1. 31, 36, 37. [2] Vgl. XXXI. 2. 4. [3] Vgl. XXXI. 2. 35. [4] Vgl. XXXI. 2. 36. [5] Vgl. XXXI. 2. 38. [6] Vgl. XXXI. 3. 43.

6. Diese Kuh wird entweder geschlachtet oder freigelassen.

7. Wenn sie entlassen wird, so führt er sie mit den drei [1] Versen, deren erster anfängt: „Die Jugendliche sahen wir näher treten" [2] dreimal nach links um die Feuer und den Holzstoss herum, spricht über ihr den Vers: „Welche Lebenden" [3] und entlässt sie mit den zwei Versen, deren erster anfängt: „Die Mutter der Rudras" [4].

[1] Im Texte ist (S. 37, Z. 11) nach *etābhis* das Wort *tisṛbhis* einzuschalten. [2] TĀ. VI. 12 (1—3). [3] l. c. (4). [4] l. c. (5—6).

8. Wenn sie geschlachtet wird, so erlässt er den Befehl: „Tötet sie durch Erstickung [1], indem ihre Füsse nach Süden [2] gekehrt sind, ihr Kopf nach Westen gekehrt ist".

[1] In Baudh. pi. sū, I. 4: 9. 2 ist *śastrād* statt *śastrā* zu lesen. [2] Im Gegensatz zum gewöhnlichen Ritus: VII. 16. 4.

9. Während die Kuh niedergeschlagen wird [1], stossen sie mit ihren linken Knien auf den Boden und wischen sich den Staub (von den Knien) ab mit dem Verse: „O du, des Manns Begleiterin, wir wischen uns das Übel ab, damit kein anderer von uns vor seinem Alter hierher komme" [2].

[1] Eine Kopie von Gop. hat richtig *nihanyamānāyāṃ* statt °*nāyāḥ*. [2] TĀ. VI. 1, 2 (10).

10. Dann sagt er: „Löset (ihren Hauch) auf".

11. Zugleich mit dem Auflösen ihres Hauches spricht er den Vers: „O du, des Manns Begleiterin, ich habe deinen Hauch aufgelöst; mit deinem Körper geh zur Erde, mit deiner Svadhā zu den Vätern; zu uns bringe hier Nachkommen" [1].

[1] TA. l. c. (11); statt *prajayā* erwartet man den Akkusativ.

12. Dann befiehlt er: „Schneidet von jedem Gliede die knochenlosen Fleischstücke ab, kocht sie gar über einem Feuerbrande, ohne sie anbrennen zu lassen [1] und ohne umzurühren. Leget das Herz, die Nieren, das Fett, das Netz und die Haut, mit Füssen Schwanz und Kopf, wohlvermerkt hin" [2].

[1] Die Übers. von *aprakvāthayantaḥ* ist nicht ganz sicher, vgl. Bem. 172 und 372 in: „Altind. Totenbest." [2] Zur späteren Verwendung: XXXI. 2. 24.

13. Zu diesem Zeitpunkte lässt er die Gattin (des Verstorbenen) sich neben (dem Leichnam) niederlegen indem er den Vers spricht: „Dieses Weib, sich ihres Gattin Raum erwählend, legt sich, o Mensch, neben dir nieder, der du gestorben bist, jeglichen alten (Brauch) beachtend. Verleihe ihr Nachkommen und Reichtum in dieser Welt" [1].

[1] TĀ. VI. 1 (13).

14. Entweder der Stellvertreter ihres Gatten [1] oder ein anderer Brahmane lässt sie (indem er sie bei der Hand fasst) von da aufstehen mit dem Verse: „Erhebe dich, o Weib, (und komme) zu dem Raum der Lebenden. Der, bei welchem du liegst, dessen Lebensgeister sind hingegangen, komm! Du gehörst dem Bewerber, der deine Hand ergreift. Ich habe hier des (verstorbenen) Gatten Ehestand erreicht" [2]. Für diese Tat erhält er ein auserlesenes Stück aus der Habe (des Verstorbenen) [3].

[1] An erster Stelle sein Bruder, vgl. Totenbest., Bem. 176. [2] TĀ. VI. 1 (14). [3] *ekadhanena* halte ich für einen Instrum. pretii: „um ...".

Wenn diese Auffassung richtig ist, scheint daraus zu folgen, das diese Tat etwas Gefährliches mit sich führte.

15. Zu diesem Augenblick gibt die Gattin ein auserwähltes Stück aus der Habe (des Verstorbenen), das tausend (Kühe) wert ist [1].

[1] Es ist unsicher, ob diese Gabe dem Adhvaryu oder der im vorhergehenden Satze erwähnten Person zu geben ist.

16. Dann berührt er (wohl der Adhvaryu) die beiden Hände (des Toten) zugleicherzeit, wenn er (der Tote) ein Brahmane ist, mit einem Stück Gold mit dem Verse: „Das Gold nehmend aus der Hand des Toten, zum Glück, zum Priesterstande, zur Energie, zur Kraft, mögen wir, du dort, wir hier, glücklich über alle Anfeindungen und Anschläge siegen" [1]; wenn er ein Kṣatriya ist, berührt er die Hände mit einem Bogen mit dem Verse: „Den Bogen nehmend aus der Hand des Toten, zum Glück, zum Baronenstande, zur Gewalt, zur Kraft, mögen wir" u.s.w. wie oben [1]; wenn er ein Vaiśya ist, berührt er die Hände mit einem als Zier getragenen Kleinod mit dem Verse: „Den Zierat nehmend aus der Hand des Toten, zum Glück, zum Handwerkersstande, zum Gedeihen, zur Kraft" u.s.w. [1].

[1] TĀ. VI. 1 (15—17). Dass von diesen drei Sprüchen und Handlungen nur die Zweite ursprünglich sei, ist schon anderwärts bemerkt. Der Plural *ādadānāḥ* macht Schwierigkeit (die ṚS. hat *ādadāno*), es bezieht sich zunächst auf „wir" des Nachsatzes.

17. Jetzt legt man ihn (nl. den Toten) auf den Holzstoss [1].

[1] Bis jetzt (vgl. XXXI. 1. 39, 43) lag er hinten den Feuern auf dem Antilopenfelle.

18. Die Handlungen deren erste die ist, dass die Gattin sich zu dem Toten hinlegt [1], können auch jetzt [2] stattfinden.

[1] Nl. XXXI. 2. 13—16. [2] Also während der Leichnam auf dem Holzstosse liegt.

19. Dann legt er auf die Stellen des Hauches [1] Stückchen Gold oder Schmalztropfen.

[1] Auf Ohren, Augen, Nasenlöcher, Mund.

20. Er schichtet die Opfergeräte (über ihm) und zwar alle, die Dhruvā ausgenommen, den Strick entlang [1].

[1] *anulomāni,* sodass die Spitze (Mündung) jedes Gefässes dem Körper entlang liegt, nach Norden gekehrt, die Dhruvā aber mit der Spitze nach Süden (Gop.). Weshalb für die Dhruvā eine Ausnahme gemacht wird, ist mir unersichtlich. Gopālayajvan sagt darüber: *etac ca mūlāgravibhāgarahiteṣv asambhavān na pravartate.*

21. Auf die rechte Hand legt er das hölzerne Schwert und die Juhū; auf die linke die Upabhṛt; auf die Brust die Dhruvā und den Feuerbohrer; auf den Mund die Agnihotrakelle; auf die Nasenlöcher die beiden Sruvas [1]; auf die Augen zwei Stückchen Gold oder zwei Schmalz-

tropfen; auf die Ohren die beiden Prāśitragefässe, wenn es deren nur eines gibt, so bricht er es entzwei; auf die Kinnbacken Mörser und Stössel; auf die Zähne die Presssteine; auf das Haupt die Schüsselchen (zur Anfertigung der Opferkuchen); auf die Stirne die einzige Schüssel (die bei der Zubereitung des einschüsseligen Opferkuchens gebraucht wird); auf den Bauch das Gefäss zur Verrührung des Mehls mit Wasser [2]; auf den Nabel das Butterfass; auf die beiden Seiten die Wannen, und, wenn es deren nur eine gibt, so bricht er sie entzwei; auf die Weichen die beiden Gefässe für das Sāṃnāyya [3]; auf die Hoden die zwei Mühlsteine; auf das Glied den *dṛṣārava*stein [4] und die Śamyā; auf die Fusssohlen den Topf für die Agnihotramilch und den Topf für das Anvāhāryamus; auf die Füsse das Büschel, das unter den Topf der heissen Agnihotramilch gehalten wird [5]; auf das Haupt das Büschel auf welches dieser Topf hingesetzt wird [5], und die Schale für die Iḍā [6]; mitten (auf das Haupt) die Schale, welche für das Praṇītawasser dient [7] mit dem Verse: „Stürze, o Agni, diese Schale nicht um, die lieb den Göttern ist und den Somaspendern. Diese Schale, aus welcher die Götter trinken, daran sollen sich die unsterblichen Götter gütlich tun" [8]. Alle übrigen Opfergeräte legt er zwischen die Schenkel. „Der Opferherr, mit seinen Opfergeräten versehen, geht schnurstracks in den Himmelsraum ein" so wird in der heiligen Überlieferung gelehrt [9].

[1] Vgl. III. 8. 6. [2] Das Wort *piṣṭasaṃyavanī* verwendet Āp. sonst nicht; vgl. I. 24. 1, Bem. 1. [3] Vgl. I. 6. 13. [4] Auch dieser Ausdruck ist dem Āp. (wie Bhār. und Hir.) fremd; es ist der I. 20. 2 erwähnte Stein gemeint; das Richtige wäre: *vṛṣārava*. [5] Diese beiden Ausdrücke werden sonst ebensowenig von den Taittirīyas verwendet. Baudh. erwähnt nur die beiden *kūrcas* ohne nähere Andeutung. [6] Vgl. VII. 23. 11. b, Bem. 2. [7] Vgl. I. 16. 3. a. [8] TĀ. VI. 1 (18). [9] Die Quelle dieser Śruti (auch bei Baudh.) ist unbekannt; der Anfang in ŚBr. XI. 5. 2. 8.

22. Nachdem er die abgeschnittenen Stücke Fleisch der Kuh, ohne die Brühe, über einem Feuerbrande gar gekocht hat, legt er das Herz der Kuh auf das Herz des Toten; die rechte Niere legt er auf seine rechte, die linke auf seine linke Hand mit der Formel: „Für den Scheckigen und den Grauen (lege ich) dich (hin)"; auf seine Hände legt er den für Mitra und Varuṇa bestimmten Quark [2] (in zwei Teile geteilt) mit der Formel: „Fur Mitra und Varuṇa dich".

[1] Die beiden Hunde des Yama (vgl. u.a. das Jaim. br. in Auswahl, n⁰. 2, Bem. 1). Die Formel dürfte auf TS. V. 7. 19. 1 beruhen. [2] Vgl. XXXI. 1. 22.

23. Mit dem Netz der Kuh bedeckt er das Angesicht des Toten; mit dem Fett sein Haupt, mit dem Viertelverse: „Bedecke dich mit dem Fett und dem Speck" [1].

[1] TĀ. VI. 1 (19b).

24. Darauf bedeckt er ihn mit der Haut der Kuh, deren haarige Seite

oben gekehrt wird und an welcher Füsse, Schwanz und Kopf sich noch befinden[1] mit dem Verse: „Ziehe dir durch die Kühe einen Panzer gegen Agni an, bedecke dich mit dem Fett und dem Speck, damit der kühne, gierige Agni, wenn er dich verbrennen will, nicht (zu) fest[2] dich umklammere"[3].

[1] Vgl. XXXI. 2. 12. [2] *dadhṛg*. [3] TĀ. VI. 1 (19).

25. Dann verbrennt er ihn von vorne durch das Āhavanīyafeuer (indem man nämlich von dem Āhavanīya ab drei Reihen trocknes Gras zum Holzstosse hinlegt), wozu er den Vers hersagt: „Brenne ihn nicht an, o Agni, noch quäle ihn mit deiner Glut. Zerstückle nicht seine Haut und seine Gebeine. Wenn du ihn gar gemacht hast, Jātavedas, dann sende ihn zu den Vätern hin"[1].

[1] TĀ. VI. 1 (20).

26. Von hinten durch den Gārhapatya mit dem Verse: „Wenn du ihn gar machen wirst, o Jātavedas, so übergib ihn den Vätern. Wenn er zu dieser Seelenführung hinkommt, so soll er der Götter Untertan sein"[1].

[1] TĀ. VI. 1 (21).

27. Ohne Spruch von rechts durch den Dakṣiṇāgni und von vorne durch das Sabhya-, das Āvasathya- und das häusliche Feuer.

28. Dann redet er, vor ihm stehend, ihn mit dem folgenden Verse an: „Zur Sonne soll dein Auge gehen, zum Winde deine Seele, zum Himmel geh und zur Erde wie es sich gehört; oder geh zum Wasser, wenn es dir dort gut ist; in den Kräutern finde festen Stand mit deinen Gebeinen"[1].

[1] TĀ. VI. 1 (22).

29. Dabei erkenne er, dass, wenn der Rauch aufwärts geht, der Verstorbene den Himmelsraum, wenn der Rauch in den Luftraum eingeht (d. h. in die Quere geht) dass er den Luftraum erreicht; wenn der Rauch zur Erde geht, dass er auf der Erde verbleiben wird.

30. Hinten (d.h. westlich von) dem Holzstoss bindet er mit einem dünnen Faden einen Ziegenbock an (den Holzstoss) an.

31. Über diesem, wenn er davon läuft, spricht er den Vers aus: „Der Bock ist dein Anteil; diesen verbrenne mit deiner Glut, diesen soll deine Hitze, dein Strahl versengen. Durch deine günstigen Gestaltungen, o Jātavedas, durch die führe diesen zu dem Raum der Frommen"[1].

[1] TĀ. VI. 1 (23); nach Gop. spricht er auch VI. 1 (24).

32. Zu diesem Zeitpunkte schüttet er vermittelst der Schlachtbank oder eines grossen Topfes oder einer hölzernen Schale die Opfersubstanz (d. h. die gar gekochten Fleischstücke) ins Feuer mit der Formel: „Dem

Reichtum bringenden Agni, svāhā!"[1] und darauf vermittelst des Sruva neun Schmalzspenden mit den Formeln deren erste lautet: „Die, welche dieses Weges Behüter sind, diesen, svāhā!"[2].

[1] TA. VI. 1 (9). [2] TĀ. VI. 2 (1), neun Formeln.

33. Dann wirft er die beiden Gegenstände vermittelst welcher er die Spenden dargebracht hat, ins Feuer hinterher.

34. Darauf setzt er sich, mit dem Angesichte nach Osten gerichtet, hinter dem Feuer nieder und sagt ohne Wiederhohlung (der Anfangs- und Schlussverse)[1] das neunversige, an Yama gerichtete Lied über ihm (dem Toten) her, welches anfängt: „Agni, hervorleuchtend mit grossem Scheine"[2].

[1] Vgl. Altind. Totenbest. § 34. a. [2] TĀ. VI. 3 (1—9).

35. Hinter der Stätte wo die Verbrennung stattgefunden hat gräbt er drei nach Norden gerichtete Gruben (d.h. er beginnt das Graben im Süden und schliesst im Norden ab), streut Steine und Sand in dieselben und füllt sie aus ungradzahligen Krügen mit Wasser an. In diese Gruben tauchen die Verwandten ein, während der Adhvaryu den Vers hersagt: „Fasset, ihr Freunde, die steine-und-reichtum-enthaltenden Gewässer an. Steht auf, setzt über. Wir wollen hier diejenigen, die unhold sind, zurücklassen; möchten w i r hinausgehen zu schöner Habe"[1].

[1] TĀ. VI. 3 (10).

36. Hinter (d. h. westlich von) den Gruben schlägt man zwei Palāśa- oder Śamīzweige in den Boden ein; diese (d.h. deren Spitzen) bindet man mit einer Schnur von Darbhagras zusammen und zwischen diesen[1] gehen sie hindurch[2], während der Adhvaryu den Vers hersagt: „Die Seihe des Gottes Savitṛ, die tausendstrahlige, die im Luftraum ausgespannt ist, durch welche er den Indra von der Krankheit reinigte, sodass er gesund wurde, damit reinige ich mich, sodass ich mein ganzes Wesen behalte"[3].

[1] Zu lesen, auch bei Hir.: *te antaram*. [2] Merkwürdige Parallelen bei Frazer, Golden Bough[2] (1900), Vol. III, S. 399—401. [3] TĀ. VI. 3 (11). Es ist die Sonne gemeint, vgl. den Vers in C.H. (l'agniṣṭoma, S. 160, § 130 Bem. 5). Ich fasse *ārtyai* als Dativ mit ablativischer Funktion; *anārtam* ist dann proleptisch verwendet.

37. Derjenige, der zuletzt hindurchgeht, wirft die Zweige auseinander mit dem Verse: „Die Zweige, die aus dem gefallenen Reiche fortgehen, mit Tod befleckt, suchend den Fürsten der Männer, ihr alle (ihr Zweige) sollt, durch des Schöpfers Seihe gereinigt, uns mit Nachkommen, mit Habe und Gesundheit vereinigen"[1].

[1] TĀ. VI. 3 (12). Inhalt zum Teil dunkel.

38. Nachdem man mit dem Verse: „Wir sind jetzt aus der Finsternis... (u.s.w. wie III. 11. 2[5])... angelangt"[1] die Sonne stehend angeredet hat, tauchen sie ohne zurück zu blicken ins Wasser (d.h. in irgend einen

Teich oder Strom) ein mit der Formel: „Dhātṛ soll uns reinigen, Savitṛ soll uns reinigen durch Agni's Glut, durch der Sonne Glanz"[1].

[1] TĀ. VI. 3 (13, 14). — Hier schliesst der zweite Paṭala des Āpastamba ab. Das in Hir. (Pi. sū. S. 40, Z. 8 fgg.) dann Folgende ist zum Teil in Āpastamba's Dharmasūtra (II. 15. 7—9) anzutreffen, und wohl deshalb hier nicht erwähnt. Danach scheint die Redaktion des Āp. Pitṛmedhasūtra nach der des Dharmasūtra zustande gekommen zu sein.

XXXI. 3.

1. Am folgenden Tage, oder am dritten, am fünften oder am siebenten Tage liest man die Knochen zusammen.

2. Er besprengt die Gebeine vermittelst eines Udumbarazweiges mit Wasser dem er süsse Milch beigefügt hat, ohne (den Zweig an dem noch nachglühenden Feuer) zu versengen, mit den fünf Versen: „Das Feuer, das wir dir gebohrt haben, um dich zu kochen wie einen Stier, das löschen wir mit süsser Milch und Wasser. — Welchen du gänzlich verbrannt hast, o Agni, den säe du wieder aus. Es soll hier die Kiyambū wachsen, die Pākadūrvā, die Vyalkaśā. — Du Kühle, die du in dem Kühlen lebst, du Frische, die du in der Frische lebst, o Frosch, bring (ihn) ins Wasser und lösche dieses Feuer gut. — Das Wasser, das auf trocknem Land, das Wasser, das im Sumpfe ist, das Wasser, das im Meere ist, das Wasser, das vom Regen kommt, (das alles) soll dir heilsam sein. — Heilsam sei deinem Körper das strömende, heilsam das Wasser in den Brunnen, zum Heile regne dir der Tau, zum Heile falle dir der Reif"[1].

[1] TĀ. VI. 4 (1—5).

3. Nachdem er aus eben diesem Feuer (des Holzstosses) glühende Kohlen in südlicher Richtung hinausgeschoben hat, bringt er (über diese Kohlen) mit dem Sruva drei Schmalzspenden dar, indem er je einen der folgenden Verse hersagt: „Entlass ihn wieder, Agni, zu den Vätern, der in dir geopfert wurde mit Svadhā. In langes Leben sich hüllend soll er zu dem (noch übrigen) Rest (seines Lebens) kommen; mit seinem Körper soll er sich (wieder), o Jātavedas, vereinigen. — Vereinige dich mit den Vätern, mit der Svadhā, mit deinem durch Gaben und Opfer erworbenen Verdienst im höchsten Himmel; wo es dir auf der Erde gefällt, dort gehe hin, dorthin soll Gott Savitṛ dich bringen. — Was dir ein schwarzer Vogel verletzt hat, eine Ameise, eine Schlange oder ein Raubtier, das soll der alles fressende Agni wieder gutmachen und Soma der in den Brahmanen eingegangen ist"[1].

[1] TĀ. VI. 4 (6—8).

4. Nachdem sie aus ungradzahligen Wasserkrügen (das Feuer auf dem Holzstosse) tüchtig besprengt haben, lesen ungradzahlige Weiber die Knochen zusammen.

5. Als erste von diesen bindet sich eine (Frau), die nicht mehr gebären kann, mit zwei Fäden, einem blauen und einem roten, eine Frucht der Eierpflanze an die linke Hand, stellt ihren linken Fuss auf einen Stein, und nimmt mit der linken Hand, ohne hinzublicken, die Knochen auf, entweder was von den Zähnen oder von dem Kopfe übrig ist, mit dem Verse: „Steh auf von hier und sammle deinen Körper, lass weder Glied noch Knochen hier zurück. Wohin du auf der Erde willst dort gehe hin, dorthin soll Gott Savitṛ dich bringen"[1].

[1] TĀ. VI. 4 (9[a]).

6. Dies legt sie in ein Kleid oder in eine Urne.

7. Die zweite[1] macht dasselbe, aber sie nimmt Knochen von den Schultern oder den Armen mit dem Versteile: „Hier hast du einen"[2].

[1] Die natürlich, wie die anderen Weiber von derselben Art wie die erste ist. [2] TĀ. VI. 4 (9[b]).

8. Die dritte nimmt sie von den Rippen oder Hüften mit dem Versteile: „Hier noch einen"[1].

[1] TĀ. l. c.

9. Die vierte nimmt sie von den Schenkeln oder den Beinen mit dem Versteile: „Leg dich zusammen mit dem dritten Lichte"[1].

[1] TĀ. l. c.

10. Die fünfte von den Füssen mit dem Halbverse: „Als Zusammenleger sei hold dem Körper, lieb den Göttern in dem höchsten Raume"[1].

[1] TĀ. l. c.

11. In derselben Weise sammeln sie dann alle übrige Knochen richtig ein, diese Handlung eine ungrade Anzahl Male verrichtend.

12. Nachdem er die Asche zusammengefegt und zu einem Balle geknetet hat und daraus eine Menschenfigur gebildet hat, steht er mit den (in einer Urne gesammelten) Knochen auf mit dem Verse: „Stehe auf, gehe fort, eile hin, mach dir ein Heim zurecht im höchsten Raume. Mit Yama und Yamī vereinigt[1], ersteige du das höchste Firmament"[2].

[1] Das Femininum, weil in dieser Vershälfte (TS. IV. 2. 5. g) ursprünglich Nirṛti angeredet wird, vgl. oben XVI. 15. 8. [2] TĀ. VI. 4 (10).

13. Nachdem er die Urne in einen Śamībaum oder an der Wurzel eines Palāśabaumes hingestellt hat, wiederholen sich die oben[1] beschriebenen Handlungen vom Graben der Gruben an bis zum Eintauchen.

[1] Also XXXI. 2. 35—38.

14. Nach einigen badet er sich (nachdem er sich den Körper) mit Lehm (bestrichen hat).

---

15. Jetzt die Havisopfer-hinstreuung (der Knochen).

16. Für einen, dem er wünscht, dass er die endlosen Räume erreichen möge, streut er auf einer Stelle ebenen Bodens, die er aufgewühlt, mit Sand bestreut und (mit Matten) umfriedigt hat, während er die Stimme anhält und nicht hinblickt, die Knochen auf Darbhagräsern aus mit der Formel: „Mit dem Safte der unvergänglichen Erde, mit dem Safte der Wasser, der Kräuter säe ich dich, o Soundso, in den Himmelsraum".

17. „Er erreicht die endlosen Räume", so wird in der heiligen Überlieferung gelehrt.

---

18. Wenn man vorhat, die wiederholte Verbrennung zu verrichten, so werfe man die Agnihotrakelle, das schwarze Antilopenfell, die Śamyā und die beiden Mühlsteine nicht hinterdrein (d.h. man lege sie nicht zum Leichnam, sondern behalte sie zurück).

19. Nachdem er aus eben diesem Feuer (des Holzstosses) glühende Kohlen in südlicher Richtung hinausgeschoben hat, diese drei Tage und Nächte in Flammen gehalten hat, dann in der Weise wie zur Kremation geschieht eine Stelle ausgewählt hat, Brennholz zum Feuer gelegt und das Feuer umstreut hat, hinter demselben Darbhagräser mit den Spitzen nach Süden gekehrt, zusammengestreut hat, stösst er auf diesen Gräsern mittelst der Mühlsteine über dem schwarzen Antilopenfelle und über der Śamyā die Knochen gänzlich zu Pulver, fortwährend Schmalz darauf giessend. Nachdem er (diese Masse) in dem Butterfasse zerlassen hat, giesst er sie mit der Agnihotrakelle (in das dem Holzstosse entnommene Feuer) aus mit dem Verse: „Aus diesem bist du geboren, dieser soll wieder aus dir geboren werden. Dem Agni vaiśvānara, dem Himmelsraume, *svāhā*!" [1]. Mit eben diesem Verse opfert er bis zum Ende (d. h. bis von der kompakten Masse nichts mehr übrig ist).

[1] TĀ. VI. 2 (3).

20. Zu diesem Zeitpunkte werfe man die Agnihotrakelle, das schwarze Antilopenfell, die Śamyā und die Mühlsteine ins Feuer hinterdrein.

21. Wenn man so verfahren hat, sei man nicht darauf bedacht nachher ein Grabdenkmal (*śmaśāna*) zu errichten.

22. (Statt dessen) streue er entweder schwarze Erde auf die Stätte wo die (Wieder)verbrennung stattgefunden hat oder er umschichte sie rings mit Kieseln.

23. „Glüht auch die Sonne auf sie, weht auch der Wind darüber, fällt auch das Wasser auf sie, so wird er doch weder durch den Sonnenschein vernichtet, noch durch des Windes oder des Wassers Vereinigung. So hat es Kauṣītaki gewusst: mit dem hat man so verfahren. In derselben Weise hat man es auch mit Ahīna, dem Sohne des Aśvattha, gemacht; von ihm stammen die jetzigen Āhīnāhayanas ab [1]. Jeder neue Morgen leuchtet besser für den auf, immer tüchtigere Nachkommenschaft erlangt der, den man so beisetzt" so wird in der heiligen Überlieferung gelehrt.

[1] Die Übersetzung dieses Satzes ist nur ein Versuch. Ich gehe davon aus, dass die Überlieferung des Baudhāyana (Pi. sū. I. 13, Schluss) besser als die der jüngeren Taittirīyakas ist. S. auch Bem. 13 zu n⁰. 100 des „Jaiminīya-brāhmaṇa in Auswahl."

---

24. Frühmorgens am zehnten Tage (nach dem Tode und der Verbrennung) legt er, opfermässig gekleidet, halbwegs zwischen dem Dorfe und der Verbrennungsstätte ein Feuer an, legt Brennholz hinzu, umstreut es, breitet hinter (d.h. westlich von) dem Feuer ein rotes Stierfell aus mit dem Nackenteile nach Osten und der haarigen Seite nach oben gekehrt, und lässt dieses Fell durch die Verwandten betreten, welche einen Kranz von Bambus tragen, indem er den Vers sagt: „Steigt auf, das lange Leben und das Alter preisend, reiht euch der Reihe nach an, euch an einander anschliessend. Hier soll auch der Gutes zeugende, reiche Tvaṣṭṛ lange Lebensdauer schaffen, damit ihr lebet" [1].

[1] TĀ. VI. 10 (1).

25. Dann ordnet er sie der Reihe nach (sodass immer die Älteren zuletzt kommen) mit dem Verse: „Wie die Tage hintereinander kommen, wie die Jahreszeiten kommen sich ordnend nach den Jahreszeiten, so soll Dhātṛ die Lebensdauer von diesen hier ordnen, damit der spätere den vorderen nicht verlasse" (d.h. „der später Geborene nicht vor dem Älteren sterbe") [1].

[1] TĀ. VI. 10 (2).

26. Mit einer Juhū von Varaṇaholz, deren Mündung verkehrt angebracht ist [1], giesst er zwei in vier Tempi geschöpfte Schmalzspenden in das Feuer aus mit den Versen: „Kein Sterblicher, o Agni . . . (u.s.w. wie XIV. 29. 3) . . . die eigne Nachgeburt. — Hinwegglühend das Übel von uns, o Agni, strahle uns Güter zu, hinwegstrahlend das Übel von uns. Dem Tode, *svāhā*!" [2]; darauf zehn Spenden mit einem (gleichfalls verkehrt gemachten) Sruva mit den Versen: „Hinwegglühend das Übel von uns" u.s.w. [3].

[1] Diese Vorschrift findet ihre Erklärung in I. 15. 12. [2] TĀ. VI. 10 (3). [3] TĀ. VI. 11 (1—10).

27. Nach jeder Spende giesst er die Neigen in eine hölzerne Schale [1].

[1] Behufs der Handlung von Sūtra 34.

28. Zu diesem Zeitpunkte wirft er die beiden Gegenstände, mit welchen er die Spenden dargebracht hatte, hinterdrein ins Feuer.

29. Nördlich vom Feuer hat man einen roten Zugstier, mit dem Kopfe nach Osten gerichtet, hingestellt.

30. Diesen fassen die Verwandten von hinten an mit dem Verse: „Den Zugstier fassen wir zusammen an, zum Heile. Wie Indra für die Götter, so sei du für uns ein hinüberführender Zugstier" [1].

[1] TĀ. VI. 10 (4).

31. Dann begeben sie sich in östlicher Richtung mit dem Verse: „Die Lebendigen hier haben sich von den Toten getrennt. Günstig ist heute unsere Anrufung der Götter gewesen. Zu Tanz und Lachen sind wir vorwärts gegangen, unsere Lebensdauer länger reckend" [1].

[1] TĀ. VI. 10 (5).

32. Der Letzte verwischt stetig ihre Fussspuren mit einem Bambuszweige und Avakāpflanzen mit dem Verse: „Da wir, des Todes Spur verwischend, unsre Lebensdauer länger reckend, hingingen, so sollt ihr, strotzend von Nachkommenschaft und Habe, rein und lauter und zum Gottesdienste fähig sein" [1].

[1] TĀ. VI. 10 (6).

33. Dann legt der Adhvaryu südlich für sie einen Stein als Schutzwehr nieder mit dem Verse: „Diese Schutzwehr stelle ich für die Lebendigen; es soll kein anderer von uns zu diesem Ziele wandeln. Hundert volle Jahre sollen sie leben: durch einen Berg trennen wir den Tod von uns" [1].

[1] TĀ. VI. 10 (7); vgl. oben XIV. 22. 3.

34. In die hohl aneinander gehaltenen Hände der Frauen giesst er die Neigen der Spenden [1] aus mit dem Verse: „Diese Frauen sollen sich, als Nicht-wittwen und im Besitz eines tüchtigen Ehegemahls, mit der flüssigen Butter beschmieren. Tränenlos, krankheitslos, geschmückt, sollen die Weiber voran das Lager besteigen" [2].

[1] Vgl. oben, Sūtra 27. [2] TĀ. VI. 10 (8).

35. Damit beschmieren sie (nl. die Verwandten) sich das Gesicht.

36. Sie salben sich [1] die Augen mit dem vom Gebirge Trikakud stammenden Kollyrium mit dem Verse: „Das vom Trikakud stammende, auf dem Himavat gewachsene Kollyrium, mit dieser Wurzel des Nicht (von-der-Zeit-)-Sterbens zermalmen wir die Anfeindungen" [2].

[1] Zwar hat der Text aller Hss. den Singular, aber dieser ist durch X. 7. 1 veranlasst, woher diese Stelle entnommen sein muss. [2] TĀ. VI. 10 (9).

37. Wenn er kein Trikakud-Kollyrium zur Hand hat, sollen sie sich die Augen salben mit dem Kollyrium, welches sie grade zur Hand haben [1].

[1] Vgl. X. 7. 2.

38. Er stellt ein Büschel Kräuter in die Erde [1] mit dem Verse: „Wie du, o Kraut, aus der Erde hervor brichst, so sollen diese hier durch Ruhm, Ehre und priesterliches Ansehen vorbrechen" [2].

[1] Zur eigentlichen Bedeutung vgl. Bem. 461 zu: „Altind. Toten- und. Best. Gebräuche". [2] TĀ. VI. 10 (10).

39. Dann gehen sie heim, und nachdem der Adhvaryu im nordöstlichen Teile der Wohnung das Feuer angebracht, Brennholz hinzugelegt

und es umstreut hat, giesst er in dasselbe mit einer in normaler Weise [1] verfertigten Juhū von Varaṇaholz zwei Spenden von in vier Tempi (mit dem Sruva) hineingeschöpftem Schmalz aus, die erste mit dem Verse: „Zur Freude, zur Wonne bin ich heimgekehrt; hinwegglühend das Übel von uns" [2], die zweite mit dem Verse: „Nicht fürwahr stirbt vor seiner Zeit das Rind, das Ross, der Mensch, der Bock, wo dieser Gottesdienst verrichtet wird als Schutzwehr für das Leben. Hinweg glühend das Übel von uns" [2].

[1] Vgl. Bem. 1 zu Sūtra 26, oben. [2] TĀ. VI. 11 (11, 12).

40. Zu diesem Zeitpunkte wirft er die beiden Gegenstände, mit welchen er geopfert hat, hinterdrein ins Feuer.

41. Diesen Tag (schlachtet und) kocht man einen Ziegenbock und einen Gerstenbrei.

42. Mit der Formel: „Ziegenbock (*aja*) bist du, treibe weg (*aja*) von uns das Übel, die Anfeindungen" [1] essen sie von dem Bocke, mit der Formel: „Gerste (*yava*) bist du, scheuche (*yavaya*) von uns das Übel, die Anfeindungen" [1], von dem Gerstenbrei.

[1] TĀ. VI. 10 (11, 12).

43. Zu diesem Zeitpunkte [1] dürfen sie (wieder) ihre Betten und Lehnstühle benutzen und sich vom Barbier das Haar und den Bart scheren lassen.

[1] D. h. nachdem dieser Ritus der Beschwichtigung, die Śānti, vollzogen ist.

44. Dies ist die erste Schmückung [1].

[1] Nl. die in Sūtra 34 und 43 behandelte. Während der Tage vor der Śānti sind also diese Handlungen verboten.

---

45. Dieser selbe Ritus, mit Ausnahme der Schichtung der Opfergeräte und der Ziegel [1], gilt auch für einen, der sich die sakralen Feuer nicht gegründet hat.

[1] Aus der Erwähnung der Ziegel scheint man folgern zu müssen, dass (wie in Baudh. und TĀ.) die Beschreibung der Loṣṭaciti (von Āp. später, in Paṭala 5, behandelt) ursprünglich auch bei den jüngeren Taittirīyakas der Darstellung der Śānti vorangegangen ist.

46. Einen der die sakralen Feuer nicht gegründet hat, verbrennt man vermittelst des häuslichen Feuers, die Gattin (eines solchen) vermittelst eines aus dem Feuerbohrer erstandenen Feuers, die anderen vermittelst eines aus trocknen Hülsen entzündeten Feuers.

47. Nach einigen wird die Beisetzung desjenigen, der nicht die sakralen Feuer gegründet hatte und einer Frau [1], mit der Handlung mit der Urne [2] abgeschlossen; desjenigen, der die Havisopfer verrichtet hatte, mit der Hinstreuung der Gebeine [3]; desjenigen, der ein oder mehrere

Somaopfer dargebracht hatte, mit der wiederholten Verbrennung [4]; desjenigen, der sich den Hochaltar mit Ziegeln geschichtet hatte, mit der Schichtung (des Grabdenkmals, des Śmaśāna) [5].

[1] Gopālayajvan erwähnt, dass einige diese Worte: „und einer Frau" nicht anerkennen, vielleicht haben diese „einige" Recht, vgl. unten, Sūtra 51. [2] Also mit der Handlung von XXXI. 3. 13. [3] Vgl. l. c. 15 fgg. [4] Vgl. l. c. 18 fgg. [5] Vgl. XXXI. 5. 1 fgg.

48. Der Quark [1] darf nur auftreten, wenn es sich um einen Verstorbenen handelt, der das Sānnāyya-opfer darzubringen pflegte [2].

[1] Vgl. XXXI. 1. 23, 2. 22. [2] Wahrscheinlich ist der Text (S. 44, Z. 14) so herzustellen: *nāsaṃnayatām āmikṣotsarjo,* d. i.: *āmikṣā; utsargo* u.s.w.

49. Die Freilassung der „Königskuh" gilt für einen, der nicht das Tieropfer zu verrichten pflegte und für eine Frau.

50. Knaben, an denen noch nicht das Upanayana verrichtet war, und Mädchen dürfen nicht nach dem oben dargestellten Ritus verbrannt werden, sondern er verbrenne sie bloss mit dem Spruch der für die wiederholte Verbrennung gilt [1].

[1] Vgl. XXXI. 3. 19.

51. Für eine Frau gilt der gewöhnliche Kremationsritus, wobei nach einigen alle Sprüche, in welchen der Mann angeredet wird, fortfallen ebenso wie das Scheren.

XXXI. 4.

Der Brahmamedha.

1. Jetzt werden wir den Brahmamedha [1] erklären.

[1] Da die Śruti (TBr. III. 12. 15. 1) lautet: „Die Vierhotṛformeln sind das Brahman", erklärt Gopālayajvan das Wort: „Das mit den Caturhotṛformeln verbundene Kremationsopfer". Wenn aber (vgl. XXXI. 1. 1) *pitṛmedha* nach Analogie von *aśvamedha* zu erklären ist, so muss *brahmamedha* eigentlich bedeuten: „Das Opfer eines Brahman", d.h. eines Brahmanen par excellence, sodass vielleicht die eigentliche Bedeutung wäre: „die feierliche Kremation eines Brahmavids, eines Philosophen". — Obschon der Text selber (der Śloka in Sūtra 2 rührt wohl aus späterer Zeit her) dies nicht ausdrücklich zu verordnen scheint, ist die Praxis diese, dass die jedesmal erwähnte Hotṛformel derjenigen des Pitṛmedha angehängt wird.

2. Darüber zitiert man den folgenden Vers: „Die beste Art und Weise (ist die welche) durch die Vereinigung der Hotṛformeln und (die des) Pitṛmedha (zustande kommt). Durch die Verbindung dieser beiden ist es das höchste aller Opfer".

3. Bei diesem Ritus findet die Opferspende [1] statt mit den Hotṛformeln [2] samt deren „Graha" genannten Teile.

[1] Vgl. XXXI. 1. 15, 16. [2] Also TĀ. III. 1—6: zehn-, vier-, fünf-, sechs-, sieben- und sechshotṛformeln.

4. Das Aufheben und Weitertragen [1] geschieht mit dem Trägerlied [2].

[1] Vgl. XXXI. 1. 30, 35, 36. [2] TĀ. III. 14.

5. Das Niederlegen der Gattin [1] geschieht mit den Patnīformeln [2].

[1] Vgl. XXXI. 2. 14. [2] TĀ. III. 9.

6. Das Wegnehmen (des Goldes aus der Hand) [1] geschieht mit den Formeln zum Entgegennehmen der Dakṣiṇās [2].

[1] Vgl. XXXI. 2. 16. Aus der Verwendung des Wortes *nimārga* (so ist statt *nirmārga* zu lesen) geht hervor, dass Baudhāyana's Darstellung die zugrunde liegende ist, vgl. Baudh. Pi. sū. I. 5: 9. 15: *nimṛjante* gegenüber Āp. Hir. Bhār. I. 5: 38. 4: *saṃmārṣṭi.* [2] TĀ. III. 10.

7. Die Goldstückchen [1] legt er hin mit den „Herzformeln" [2].

[1] Vgl. XXX. 2. 19. [2] TĀ. III. 11.

8. Das Schichten der Opfergeräte [1] findet statt mit den Sambhāryaformeln [2].

[1] Vgl. XXXI. 2. 21. [2] TĀ. III. 8.

9. Das Entzünden des Holzstosses [1] geschieht mit den das Wort „Licht" enthaltenden Formeln [2].

[1] Vgl. XXXI. 2. 25. [2] TĀ. III. 19.

10. Die feierliche Anredung [1] geschieht mit den zwei Nārāyaṇa Kapiteln [2].

[1] Vgl. XXXI. 2. 28. [2] Mit dem Puruṣaliede, TĀ. III. 12, 13.

11. Das Anumantraṇa [1] mit den Formeln, welche anfangen: „Der Brahmane ist der einzige Hotṛ".

[1] Vgl. XXXI. 2. 31. [2] TĀ. III. 7.

12. Die Spende der Opfersubstanz [1] findet statt mit dem Kapitel: *cittaṃ santānena* [2].

[1] Vgl. XXXI. 2. 32. [2] TĀ. III. 21.

13. Die (neun) Spenden mit dem Sruva [1] mit dem Kapitel: *prayāsāya svāhā*" [2].

[1] Vgl. XXXI. 2. 32 (2. Hälfte). [2] TĀ. III. 20.

14. Das Hersagen der Verse nach der Verbrennung [1] findet statt mit dem Mṛtyu-liede [2].

[1] Vgl. XXXI. 2. 34. [2] TĀ. III. 15.

15. Das Eintauchen in die Grube [1] mit dem an Soma gerichteten Verse [2].

[1] Vgl. XXXI. 2. 35. [2] TĀ. III. 17.

16. Das Anreden der Sonne [1] mit dem an Sūrya gerichteten Abschnitte [2].

[1] Vgl. XXXI. 2. 38. [2] TĀ. III. 16.

17. Das Eintauchen [1] mit dem Abschnitte: *īyuṣ ṭe* [2].

[1] Vgl. XXXI. 2. 38. [2] TĀ. III. 18.

18. Was weiter folgt ist dasselbe wie beim Pitṛmedha, bis zum Geniessen des Gerstenbreis [1].

[1] Also bis XXXI. 3. 42.

19. Diese (Abschnitte) nennt man „das höchste Brahman".

20. Man wende sie bei der Beisetzung nicht für den ersten Besten an:

21. nicht für einen, der nicht sein Lehrer ist [1];

[1] Also nur für den Lehrer.

22. nur bei der Beisetzung von Zweimal-geborenen.

23. Hiermit ist der Brahmamedha zu Ende geführt.

XXXI. 5.

Die Herrichtung des Grabdenkmals: *loṣṭaciti.*

1. Die Beisetzung (in einem Grabdenkmal, *śmaśāna* [1], auf der Stelle, wo die Gebeine eingesammelt worden waren) soll an einem ungeradzahligen Tage nach dem Hinscheiden [2] geschehen, oder in einem ungeradzahligen Halbmonate oder Monate oder Jahre [3].

[1] Vgl. XXXI. 3. 47 am Ende. [2] Über die Bedeutung von *diṣṭagamana* sind die Erklärer unter sich uneinig. Nach Gopālayajvan wird dadurch der Totestag (und Verbrennungstag) bezeichnet. Nach dem Komm. zu Bhār. ist der 10. Tag nach dem Tode gemeint. [3] Also einen Halbmonat oder drei oder fünf Halbmonate u.s.w. nach dem Tode oder nach dem 10. Tage. — In dem Texte des Āp. fehlt *ahorātra.*

2. Wenn der Todestag unbekannt ist [1], so steht die Wahl frei: die Handlung geschieht in diesem Falle an einem Neumondstage nach dem Vollmond in Māgha, Caitra, Vaiśākha oder Naidāgha [2].

[1] Wenn einer z. B. auf der Reise in der Fremde verstorben war. [2] In den beiden Sommermonaten Jyaiṣṭha oder Āṣāḍha, nach Gopālayajvan. Der Satz schliesst mit *tasyām* ab.

3. Nachdem man (am Tage vorher) [1] eine ungerade oder eine gerade Anzahl Hauen (*abhri*) ergriffen hat, bricht man nördlich (von der Stätte des Holzstosses) Erdschollen ab und trägt sie nach Süden (wo ja das Śmaśāna errichtet werden soll) hinüber [2], zur Anfertigung der Erdaufschüttung [3] oder der Ziegel.

[1] Vgl. XXXI. 5. 11. [2] *dakṣiṇātiharanti* Āp. und eine Hs. des Bhār. [3] *sthala* scheint den Unterbau des Śmaśāna zu bezeichnen, auf welchen die Ziegel gelegt werden. Ist *vā* hier gleichbedeutend mit *ca*? Der Haug'sche Prayoga des Hir. hat: *iṣṭakārtham paricchādanārtham ca.* Gopāla bemerkt: *sthalārthā dahanasthālasya cayanānuguṇamātrāklptyarthāḥ yathā vakṣyati* (XXXI. 5. 69): *śmaśānasya mātrā dvyaṅgulam tryaṅgulam ity ādi, evaṃ sthalārthapakṣe upayogaḥ; tatreṣṭakā loṣṭāntaram parigrāhyam; iṣṭakārthapakṣe tu sthalārthaṃ loṣṭāntaraparigrahaḥ; pakṣadvaye'pi khananadeśasya ca madhye loṣṭā sthāpyante;* vgl. Totenbest. Bem. 486.

4. Vorher hat er von der Stätte des Grabdenkmals die Sträucher entfernt wie Pāṭhā (Clypea hernandifolia), Pṛśniparṇī (Hemionitis cordifolia), Karṇikāra (Pterospermum acerifolium), Rājavṛkṣa („Königsbaum": Cathartocarpus fistula), Phaṇin [1], Tilvaka (Symplocus racemosa), Vibhītaka (Terminalia bellerica), Karkaśara [2], Śvadaṃṣṭrā (Astheracantha longifolia), Jhaṇḍa [3] und andere Milchsafthaltige Sträucher [4].

[1] So die Lebur ms. des Gopāla, unsicher. [2] Oder sind dies zwei Pflanzennamen? [3] So lese ich die Teluguhs. von Lebur. Auch eine Kopie des Bhār. scheint *jhaṇṭa* zu lesen, mit *jh*. Unsicher. [4] *anutkheyā* fehlt, wie es scheint, in Āp.

5. Am Nachmittage misst er den Raum für das Denkmal aus: nach jeder Seite je fünf Prakramas [1].

[1] Der Prakrama steht nach Gop. zwei oder drei Fusslängen gleich (*prakramo dvipadas tripado vety uktaṃ śulbeṣu*). In diesem Falle ist das Śmaśāna quadratisch.

6. Sechs im Osten, nach einigen [1].

[1] Vgl. Totenbest. § 88. a.

7. Beim Abmessen [1], beim Umspannen [2], beim Hinlegen der Ziegel [3] gilt die folgende Bestimmung über die Himmelsrichtungen:

[1] Vgl. oben, Sūtra 5. [2] Vgl. unten, Sūtra 9. [3] Vgl. Sūtra 64, 69.

8. jedesmal schreitet er von der Ostseite ab (d.h. er beginnt im Osten), geht dann von rechts nach links und schliesst im Süden ab [1].

[1] Also: Ost, Nord, West, Süd („withershins", „gegen die Sonne").

9. Nachdem er mit einem aus drei Strängen von Muñja- oder Balbajagras nach links hin [1] geflochtenen Stricke dreimal nach links hin die Stätte umspannt hat, besprengt er die Stätte tüchtig aus einer ungeradzahligen Anzahl mit Wasser gefüllter Krüge, sodass alle lebendigen Geschöpfe sich entfernen und er ihn (d.h. den Toten, d.h. dessen Gebein) nicht über ein lebendiges Geschöpf ausstreue: er würde ja dann (das Gebein) über die Hauche der Lebendigen hinstreuen (und sie würden sterben müssen).

[1] Vgl. XXIV. 2. 17, 18.

10. Die (zur Herrichtung des Denkmals) benötigten Gegenstände legt man zusammen in ein Khāri genanntes Hohlmass oder auf einen Talpa [1].

[1] Was *talpa* hier genau bedeutet ist unbekannt.

11. Am folgenden Morgen bereitet er behufs dieser (Feier) [1] Speise (d.h. Reis) mit Bocks(fleisch) zu, und am Nachmittage erfolgt dann die Beisetzung.

[1] Vgl. XXXI. 5. 30.

---

12. Wenn man nun vorhat, die Befächelung zu unternehmen [1], so

richtet man dort (d.h. zwischen dem Dorfe und der Stätte der Beisetzung) eine Hütte oder ein Bettgestell [2] auf.

[1] Im Texte des Āp. fehlt *punar*. [2] ? *talpa*: „das Bettgestell des Toten" ?

13. In der östlichen Hälfte, in der Mitte oder in der westlichen Hälfte davon schlägt man einen nach drei Seiten auseinander gehenden Pfosten von Palāśaholz in den Boden ein (d.h. drei Palāśastöcke, die oben zusammengebunden sind).

14. Vorne setzt sich ein aus dem Śūdrastand Entsprossener [1] oder ein minderwertiger Brahmane hin, der zum Führen der Unterredung instruiert worden ist [2].

[1] Āp. liest *śūdrotpanno*. [2] Āp.: *saṃvādita upaviśati* dazu Gop.: *saṃvāditas san: vakṣyamāṇaṃ karma saṃvādātmakam avabodhita ity arthaḥ*.

15. Er sagt zu der Hauptgemahlin (des Verstorbenen): „Erlaube die Beiwohnung mit mir" [1].

[1] Gop. liest: *vasatiṃ mayā saha pṛccheti* und erklärt: *pṛcchatir atrādarārthaḥ, yathā nartuṃ pṛcchen na nakṣatram ity* (Āśv. śrs. II. 1. 45) *ādau*. Dass Gop. diesen Sinn in den Worten sucht, erhellt aus seiner späteren Bemerkung (zu Sūtra 16): *na tu tena sahavāsaḥ kāryaḥ*. Ähnlich (also ganz anders als ich auf Grund der Lesart der anderen Texte meinte in „Totenbest." § 81) fasst auch der Komm. zu Bhār. die Stelle auf: *tvayā saha śayanaṃ mahyaṃ dehīti*. Es ist aber sehr unsicher, ob nicht die andere Lesart: *vasatiṃ mayāsāv icchati* die bessere ist, besonders auch weil *vasati* bedeutet: „Aufenthalt während der Nacht".

16. Die andere entgegnet: „Ich gebe (die Erlaubnis) nicht".

17. So macht er es zum zweiten Male (und die andere entgegnet dasselbe).

18. Beim dritten Male entgegnet sie: „Für e i n e n Tag (und e i n e Nacht) gebe ich (sie)" oder solange wie man die Zeremonie der Befächelung dauern lassen will [1].

[1] Dauert z. B. das Dhavana drei Tage (vgl. unten, Sūtra 28), so entgegnet sie: „Für drei Tage gebe ich" u.s.w.

19. Auf diese Antwort stellt er (d.h. der Adhvaryu) die Gebeine (in der Urne) unterhalb des Pfostens [1] und auf die dreifache Gabelung eine hundertfach durchlöcherte irdene Schüssel.

[1] Vgl. oben, Sūtra 13.

20. Deren Mündung ist mit einem Felle und mit Kuśagräsern umwickelt [1].

[1] Das Fell wird wohl durch die Gräser darüber befestigt.

21. In diese giesst er saure Milch, mit Molken vermischt, mit dem Verse: „In Vaiśvānara opfere ich dieses Havis, diese tausendfache

hundertströmige Quelle. In diesem strotzenden Gefässe soll dieser den Vater, den Grossvater, den Urgrossvater nähren"[1].

[1] TĀ. VI. 6 (1).

22. Über dem ausfliessenden Strom spricht er die beiden Verse aus: „Der Tropfen ist . . . (u.s.w. wie XII. 7. 11[b]) . . . aufsucht. — Diese See, die hundertströmige Quelle, die mitten in der Schöpfung sich ausbreitet, die dem Menschen Schmalz milchende Aditi, soll nicht von dir, o Agni, in dem höchsten Himmel geschädigt werden"[1].

[1] TĀ. VI. 6 (2, 3).

23. Vier Vedaschüler oder andere Brahmanensprösslinge, die ihre Haare an der rechten Seite des Hauptes hochgeknüpft und sie an der linken Seite losgebunden[1] haben, gehen, während sie sich auf den rechten Schenkel schlagen[2] und (mit der Faust) auf das Fell schlagen, mit dem Zipfel des Gewandes (den Toten) befächelnd, dreimal nach links herum (um die Urne), indem sie rufen: „Das Fell, ohé; das Fell, ohé; das Fell, ohé!"

[1] *visrasya.* [2] Der Text (Hir. Pi. sū. S. 47, Z. 6) ist zu lesen: *dakṣiṇān ūrūn āghnānāś carmāghnantaḥ.*

24. In derselben Weise machen es die Verwandten und die Weiber, mit den oberen Gewandzipfeln (fächelnd).

25. Ohne Spruch findet darauf in der früher beschriebenen Weise[1] das Herumgehen in entgegengesetzter Richtung statt.

[1] Vgl. XXXI. 1. 32. — Gopala's Text lautet *pūrvavat pratiparikramaṇam,* was wohl besser ist als das blosse *parikramaṇam* des Hir.

26. Währenddessen ertönen gleichzeitig die Lauten, die Muschel, die Rohrpfeifen, die Flöten und der Klang von Tanz und Gesang[1].

[1] Āp.: *sampravadanti vīṇāśaṅkhānāḷītūṇavā nṛtta°.*

27. In dieser Weise[1] verfährt man morgens, mittags und nachmittags[2], und in derselben Weise dreimal in der Nacht.

[1] Also wie XXXI. 5. 23—26. [2] Āp. hat: *prātar madhyandine 'parāhṇe ca* (statt *iti*).

28. Oder aber[1] man verrichtet die Befächelung drei Nächte (und Tage) oder fünf oder sieben oder neun oder elf, oder einen Halbmonat oder einen Monat lang.

[1] *apivā* statt *aparapakṣasya* Āp. (so wie eine Hs. des Hir.).

29. Einige verrichten sie ein Jahr lang.

30. Und es soll nach Vermögen Speise[1] gegeben werden (solange die Befächelungsperiode dauert) und ebenso sollen Gaben (wie Korn, Geld) gespendet werden.

[1] Vgl. oben, Sūtra 11.

31. Nach einigen soll das Hergeben der Gaben am letzten Tage (der Befächelungsperiode) stattfinden.

---

32. Über diesem selben Feuer [1] kocht er fünf Carus [2] ohne die gewöhnlichen Sprüche dabei zu verwenden.

[1] Über dem Śavāgni, dem Feuer des Holzstosses, das er in den Feuerbohrer aufgenommen und nach Hause mitgenommen hat. [2] Zum Zweck dieser Carus vgl. unten, Sūtra 65.

33. Diese Carus werden jeder mit einer der folgenden Substanzen zubereitet: mit Schmalz, mit gekochter Milch, mit süsser frischer Milch, mit saurer Milch, mit Honig.

34. Über jeden Caru wird ein Kuchen [1] gelegt.

[1] Vgl. unten Sūtra 65.

35. In der zweiten Hälfte der Nacht begiebt man sich auf den Weg (aus dem Dorfe in der Richtung der für das Denkmal bestimmten Stätte): das Feuer [1] voran, dann der Wasserkrug [2], dann die Ochsen [3], dann die Gebeine (in der Urne), dann die anderen benötigten Gegenstände und was weiter gebraucht wird; was zurückgelassen worden ist, bringe man nicht nachträglich hinzu [4].

[1] Über welchem die Carus gekocht sind, Komm. zu Bhār. [2] Vgl. unten, Sūtra 49. [3] Āp. (und eine Hs. des Bhār.) *anaḍvāhaḥ*. Damit sind dann die Ochsen zum Pflügen gemeint, vgl. unten, Sūtra 39. [4] Vgl. XXXI. 1. 25.

36. Halbwegs zwischen dem Dorfe und der Stätte für das Denkmal (macht er und alle anderen mit ihm Halt und) sitzt, dieses Feuer in Flammen setzend. (Noch ehe es Licht wird, gehen sie weiter).

37. Wenn die Nacht sich erhellt, reinigt er vermittelst eines frischgrünen Palāśa- oder Śamīzweiges die Stätte des Grabdenkmals mit dem Verse: „Gehet fort ... (u. s. w. wie XXXI. 1. 40) ... erteilen" [1].

[1] TĀ. VI. 6 (4).

38. Nachdem er den Zweig in südlicher Richtung fortgeworfen hat, den Boden aufgewühlt und besprengt hat, spannt er mit dem Verse: „Savitṛ hat diese Gebeine in den Schoss der Mutter Erde gelegt. Für diese [1] sollen die nicht zu tötenden (Kühe) angespannt werden" [2] den mit sechs, oder zwölf, oder vierundzwanzig Ochsen bespannten Plug an.

[1] Instr. statt Dativ wie TĀ. VI. 6 (9), Sūtra 47. [2] TĀ. VI. 6 (5).

39. Es gibt soviele Hundertel Ziegeln als der Pflug mit Ochsen bespannt ist.

40. „Sie sind ungebrannt", so wird gelehrt.

41. In Grösse des vierundzwanzigsten Teiles dieser (für das Denkmal bestimmten Stätte) verfertigt er die Ziegel und die Viertelziegel [1].

[1] Gopālayajvan's Berechnung der Anzahl stimmt mit der „Totenbestattung" § 77 (S. 132) gegebenen überein. Der Raum (*kṣetra*),

welcher ein Viereck, fünf Prakramas im Geviert (XXXI. 5. 5) gross ist, wird der Länge und Breite nach durch 24 geteilt. Da 5 Prakramas = 10 Padas = 150 Angulas sind, misst jede dieser ($24 \times 24 = 576$) Iṣṭakās $\frac{150}{24} = 6^1/_4$ Angulas ins Geviert. Von den 576 Iṣṭakās werden 8 geviertelt, sodass es 568 ganze und 32 Viertelisṭakās gibt, zusammen 600, vgl. Sūtra 39. Gopāla gibt dann auch die verwickelte Rechnung für den Fall XXXI. 5. 6, dass im Osten das Śmaśāna sechs Prakramas misst; dan kommen die Vakra-iṣṭakās hinzu.

42. Alles was aus Holz besteht (wie z. B. der Pflug) ist von Varaṇaholz.

43. Alles was aus Stricken besteht ist von Munjagrass.

44. Ausser wenn ausdrücklich eine andere Vorschrift gegeben wird [1].

[1] Z. B. in Bezug auf den Zweig von Sūtra 37.

45. Dann zieht er mit den zwei Versen: „Gedeihlich sollen die Zugtiere, gedeihlich sollen die Männer, gedeihlich soll der Pflug die Furchen ziehen. Gedeihlich sollen die Riemen befestigt werden, gedeihlich schwinge die Gerte. Śunā und Sīra! gebet uns Gedeihen, — Śunā und Sīra (habt Gefallen) an dieser Rede. Das Nass, das ihr im Himmel bereitet habt, damit benetzet die Erde" [1] sechs nach links hin gewendete Furchen hinter einander (d. h. ohne den Pflug abzusetzen) [2].

[1] TĀ. VI. 6 (6, 7). [2] *parācīḥ* bedeutet: „von sich abgewendet", sodass man nicht zurückkehrt; es soll hier nach Gopāla andeuten, dass erst hinter einander die Furchen gezogen werden und dann die zwei Verse über allen ausgesprochen werden. Nach Gopāla fängt man im Norden an, und, wenn die Ochsen im Süden angelangt sind, müssen sie nach links umgewendet werden; darauf wird von S. nach N. gepflügt, u. s. w. Andere fassen die Vorschrift anders auf, s. Totenbest. § 92.

46. Dann hebt er den Pflug auf und blickt auf die Furchen mit dem Verse: „O Furche, wir begrüssen dich. Sei, holde, wohlgeneigt, damit du uns hold seiest, damit du uns gute Frucht bringest" [1].

[1] TĀ. VI. 6 (8).

47. Mit dem Verse: „Savitṛ hat diese Gebeine in den Schoss der Mutter Erde hingelegt; diesen [1] sei, o Aditi (d. h. o Erde) hold" [2] stellt er die Urne mit den Knochen auf die Mitte der gepflügten Stätte [3].

[1] Vgl. Bem. 1 zu Sūtra 38. [2] TĀ. VI. 6 (9). [3] Gopāla liest *'kṛṣṭasya*, also zwischen die Furchen.

48. Nachdem er die Pflugochsen mit dem Verse: „Werdet abgespannt, ihr zu den Göttern strebende Kühe; wir sind durch diese Finsternis hindurch gekommen; wir haben das Licht erreicht, wir sind zum Himmel gegangen" [1] an dem südlichen Schulterteile (d. h. an der südöstlichen Ecke der zum Grabmal bestimmten Stätte) abgespannt hat, entlässt er sie [2] in südlicher Richtung und schenkt sie (später) dem Adhvaryu [3].

[1] TĀ. VI. 6 (10). [2] Āp. (mit einigen Hss. des Hir.): *tān dakṣiṇeno°*. [3] Vgl. Āp. XVI. 19. 8.

49. Aus dem Wasserkrug besprengt er vermittelst eines Udumbarazweiges die Stätte mit dem Verse: „Es wehen die Winde, es fallen die

Blitze, es schiessen die Kräuter in die Höhe, es strotzt (d. h. es regnet) der Himmel! Erquickung kommt über die ganze Welt, wenn Parjanya mit seinem Samen die Erde beglückt" [1].

[1] TĀ. VI. 6 (11).

50. Nachdem er in einer grossen Schüssel die verschiedenen Kräuter [1] vermischt hat, sät er sie (auf dem gepflügten Teile) mit dem Verse: „Wie für Yama die fünf Menschen den Palast besäten, so besäe ich den Palast, damit wir zahlreich in dem Raume der Lebendigen sein mögen" [2].

[1] Vgl. Āp. XVI. 19. 13, 14. [2] TĀ. VI. 6 (12).

51. Nachdem er mit der Formel: „Schichtend seid ihr, umschichtend, emporschichtend; befestigt euch. Eure Gottheit sind die Väter. Prajāpati soll euch aufstellen; durch diese Gottheit sitze fest in der Weise der Angirasen" [1] die Stätte mit einer unbegrenzten Anzahl von Kieselsteinen umschlossen hat, schiebt er Sand über die Stätte mit dem Verse: „Schwill an ... (u. s. w. wie XII. 25. 24) ... der Stärke" [2].

[1] TĀ. VI. 6 (13). [2] TĀ. VI. 6 (14), s. TS. IV. 2. 7.m.

52. Mit der (darauf in der Saṃhitā unmittelbar) folgenden Triṣṭubh [1] für einen Kṣatriya, mit einer Jagatī für einen Vaiśya [2].

[1] TĀ. VI. 6 (15), s. TS. l. c. n. [2] Vgl. Āp. XVI. 20. 14.

53. Die (vier) „Trennungsschollen" [1] legt er in jeder Himmelsrichtung (O. N. W. S.), ohne auf sie hinzublicken, auf, jede mit einem der folgenden Verse: „Ich hebe dir, von dir weg, die Erde weg, möge ich, diese Scholle hinlegend, nicht zu Schaden kommen. Diese Säule sollen dir die Väter stützen. Yama soll dir die Stätte bereiten. — Tritt näher zu dieser Mutter Erde, zur weitumfassenden, holden Erde. Wollenweich ist diese Jungfrau für den, der Opferlohn spendet. Die soll dich in Nirṛti's Schoss behüten. — Tu dich auf, o Erde, beenge (ihn) nicht, sei diesem gut zugänglich, gut betretbar. Bedecke ihn, o Erde, wie die Mutter ihren Sohn mit dem Kleide. — Die sich auftuende Erde soll ja feststehen, es sollen tausend Säulen sie ja stützen. Die sollen für alle Zeit eine Süsses träufelnde Wohnung für ihn und Schirm sein" [2].

[1] Vgl. Āp. XVI. 20. 5. [2] TĀ. VI. 7 (1—4).

54. Er bestreut die Stätte nach links herum dreimal mit geschroteter Gerste, der er Sesam beigemischt hat, mit dem Verse: „Die bunten, die falben, die weissen Körner sollen (ihm) Milchkühe sein; die mit den Sesamkörnern als ihren Kälbern versehenen, ihm Labung milchend, sollen für alle Zeit ihm nahe sein" [1].

[1] TĀ. VI. 7 (5).

55. In einer Schüssel, die zur Hälfte mit der Milch einer Kuh gefüllt ist, die ein fremdes Kalb säugt (weil ihr eigenes gestorben ist), wird, nachdem er Gerstenmehl hinzugeschüttet hat, eine Rührspeise bereitet, indem er den Inhalt dreimal nach links herum verrührt. Die Rührspeise, die in eine ungebrannte Schale ausgeschüttet wird, stellt er südlich (von

der Stelle, wo sich die Urne befindet) hin mit dem Verse: „Diese Labung wird dir in deiner Wohnung, in des Yama Sitz, hingestellt. Sie soll dir unerschöpflich sein, o Soundso" [2].

[1] Der Text des Āp. stimmt mit dem von mir für Hir. (S. 49, Z. 3) hergestellten überein, nur dass statt *manthas* gelesen wird *saktūn opya*. Da aber der Komm. das Wort *manthaḥ* erwähnt, ist der Text der beiden Quellen wohl ganz gleichlautend. Zu vergl. ist Āp. VIII. 14. 14—15 (*śalākāstham* in Sūtra 15 bedeutet nach unserer Stelle also vielleicht: „auf dem Splitter stehend"). Zu der Kuh, die ein fremdes Kalb ernährt vgl. Anm. 3 zu VIII. 14. 14. a. [2] TĀ. VI. 7 (6).

56. Südlich (hiervon) [1] streut er Gras aus, an welchem die Wurzeln sich noch befinden, mit dem Verse: „Hier wollen wir den Vätern Gras bringen; mögen wir, am Leben bleibend, es später den Göttern bringen. Setze du dich auf dasselbe nieder, o Soundso, sei zum Opfer tauglich, dich mit Yama und Yamī zusammenfindend" [2].

[1] Gopāla erklärt *dakṣiṇā* als *dakṣiṇāgram* und es soll das Gras nach ihm in die Mitte der Area gestreut werden. [2] TĀ. VI. 7 (7).

57. Er legt (vier) Umlegehölzer von Palāśa herum (um die Stelle, wo die Urne steht), an der Ost- und Westseite mit dem Verse: „Die beiden Hölzer sollen dich nicht beengen, nicht du, o Mutter Erde. Du sollst ja dort zu den Vätern hingehen. Sei glücklich in des Yama Reich" [1], an der Süd- und Nordseite mit dem (in der Saṃhitā) unmittelbar darauf folgenden Verse: „Nicht sollen dich die beiden Hölzer beengen, nicht die grosse Mutter Erde; du sollst ja zu Vivasvat's Sohn gehen; in Yama's Reiche prange du" [2].

[1] TĀ. VI. 7 (8); l. *edhasva* mit Ath. S. [2] TĀ. VI. 7 (9).

58. Auf die Mitte [1] legt er einen Rohrhalm mit dem Verse: „Ersteige dieses Rohr als Boot; geh durch dieses Rohr deine Pfade. Mit diesem Rohr setze über, komm vorwärts, steige (am jenseitigen Ufer) aus" [2].

[1] Auf das Gras von Sūtra 56, nach Gopāla. [2] TĀ. VI. 7 (10).

59. Nachdem er die Knochen mit alter Butter tüchtig benetzt hat, schüttet er, an der Nordseite (mit dem Angesicht nach Süden gekehrt) sitzend, ohne hinzublicken, sie (aus der Urne) auf das Gras aus mit dem Verse: „Savitṛ hat dieses Gebein in den Schoss der Mutter Erde hingelegt. Sei diesem hold, o Erde" [1].

[1] TĀ. VI. 7 (11).

60. Nachdem er die Knochen nach den unterscheidenden Zeichen [1] zusammen hingelegt hat, richtet er stehend die Sechshotṛformel [2] an sie: „Zur Sonne soll dein Auge gehen, zum Winde deine Seele; geh zum Himmel, geh zur Erde dem Gesetze nach, oder geh ins Wasser, wenn es dir dort genehm ist; in den Kräutern nimm festen Stand mit deinen Knochen" [3].

[1] Das heisst: der Schädel wird südlich, die Fussknochen werden nördlich hingelegt, und dazwischen alles andere. [2] Ursprünglich mag

der Text (auch bei Baudh.) *ṣaḍḍhotrā* gelautet haben; TĀ. setzt (aus dem urspr. Sūtra?) den Nom. vor die Formel. [3] TĀ. VI. 7 (12); die gewöhnliche Sechshotṛformel (TĀ. III. 4) lautet ein wenig anders.

61. Nachdem er die Urne mit einem verbrauchten Gewande abgewischt hat, wirft er sie dicht über den Kopf (des Toten) nach Süden hin (so dass sie zerbricht), indem er den Vers aufsagt: „Nimm, o Tod, einen andern Weg der dir zukommt, geschieden von dem Weg der Götter. Ich rede zu dir, der du Augen hast um zu sehen und Ohren um zu hören: schade nicht unseren Nachkommen noch unseren Männern" [1].

[1] TĀ. VI. 7 (13).

62. Die Scherben der Urne zerbricht er in so kleine Stücke dass kein Wasser sich darin sammeln kann.

63. Mit dem verbrauchten Kleide überdeckt er die Knochen und besprengt sie aus einem Wasserkruge vermittelst eines Udumbarazweiges mit dem Verse: „Günstig sei dir der Wind, günstig die Hitze dir und günstig sollen dir auch die Kräuter sein. Es sollen sich mir die Himmelsgegenden günstig ordnen" [1].

[1] TĀ. VI. 7 (14).

64. Dann legt er die (ersten sechs) [1] Ziegel (oder die Erdschollen), ohne auf sie hinzublicken, (um und auf die Knochen?), den Himmelsrichtungen und den Sprüchen nach, deren erster anfängt: „In den Raum der Erde setze ich dich", in die Mitte den fünften, südlich von diesem den sechsten [2].

[1] Vgl. Bem. 570 zu: „Altind. Totenbest". [2] Den 1. Ziegel im O. mit der Formel: „In den Raum der Erde setze ich dich; du bist der Schutz für Soundso (hier wird der Name des Verstorbenen genannt); die Väter sind deine Gottheit; Prajāpati soll dich hinsetzen; durch diese Gottheit sitze fest in der Weise der Angirasen". Den 2. Ziegel im N. mit demselben Spruche, aber: „In den Raum des Luftraums". Den 3. Ziegel im W., anfangend: „In den Raum des Himmels". Den 4. Ziegel im S., anfangend: „In den Raum der Himmelsgegenden". Den 5. Ziegel in der Mitte, anfangend: „In den Raum des Firmamentes". Den 6. Ziegel südlich davon, anfangend: „In die Stätte des Falben" (d. h. „der Sonne"). TĀ. VI. 7 (15—20).

65. In derselben Weise macht er es mit den Carus [1], mit den Sprüchen, deren erster anfängt: „Der mit dem Kuchen, mit dem Schmalze versehene Caru" [2].

[1] Vgl. XXXI. 5. 32—34. [2] Der Spruch für den im O. hinzulegenden Caru lautet: „Der mit dem Kuchen, mit dem S c h m a l z e versehene Caru soll hier Platz nehmen, stützend die Erde und den Himmel oben. Ehret die Schossbereiter, die Wegbereiter, ihr die ihr hier unter den Göttern am S c h m a l z e beteiligt seid. Diese Nahrung wird in deiner Wohnung, in Yama's Sitz hingestellt, o Soundso, die z e h nströmige; die behüte, die beschirme, die übergebe ich dir; in dieser sollen sie dich nicht zu kurz kommen lassen. Die Väter sind die Gottheit; Prajāpati soll dich hinsetzen; durch diese Gottheit sitze fest in der Weise der Angirasen". Die folgenden Carus werden an

die Nord-, West-, Südseite und in die Mitte gestellt mit demselben Spruche, in welchem nur das Wort „Schmalz" ersetzt wird durch: „gekochte Milch", „süsse Milch", „saure Milch", „Honig", und das Zahlwort „zehn" durch: „hundert", „tausend", „zehntausend", „hunderttausend". TĀ. VI. 8 (1—5).

66. Er bestreut sie dreimal nach links herum mit geschroteten Gerstenkörnern, denen hier aber kein Sesam beigemischt wird[1], mit dem Verse: „Die Gerstenkörner, die ich hier dir ausstreue, die mache ich dir zur Nahrung, zum Nektar. Die soll dir dort Yama, der mit den Vätern vereinigt ist, zu Milchkühen, zu Wunschkühen machen"[2].

[1] Vgl. oben, Sūtra 54. [2] TĀ. VI. 9 (1).

67. Dann legt er Büschel von Kräutern nach jeder Richtung hin, ohne auf dieselben hinzublicken, je eins mit einem der Sprüche, deren erster anfängt: „Dich kennen, o Arjuna". Die Art der Büschel geht aus dem Stichworte der Sprüche hervor[1].

[1] Der Text lautet nach Āp. (und sollte auch in Hir. so lauten): *tvām arjuneti pratimantraṃ ; mantraliṅgair dravyaniyamo.* Die Sprüche (TĀ. VI. 9. 2—5) lauten: „Dich kennen, o Arjuna, die Brahmanen als die Milch der Kräuter. Von diesen Kräutern lege ich dich hin um die Carus zu bedecken". — „Hole das Dūrvābüschel herbei, das mir am meisten willkommne; in dieser, der Menschen Himmelsgegend (d. h. im Norden) soll es kräftig aufwachsen". — „Hole das Saccharumbüschel herbei, zur Vertreibung der Unholde, damit die Bösgesinnten, die von dieser Gegend (d. h. vom Westen) aus besiegt sind, nicht wieder zur Macht kommen." — „Hole das Darbhabüschel herbei, das Kraut, welches den Vätern lieb ist; es soll dessen Wurzel aufleben, dessen Halm und dessen Frucht".

68. Mit dem Verse: „Fülle den Raum"[1] legt er die „Raumfüller" hin und streut losen Schutt darüber mit dem (in der Saṃhitā) unmittelbar darauf folgenden Verse[2].

[1] TĀ. VI. 9 (6), vgl. oben, XVI. 14. 9. [2] TĀ. VI. 9 (7), vgl. oben, XVI. l. c. — Nach Gopālayajvan werden alle übrigen Ziegel mit dem Verse: *lokaṃ pṛṇa* hingelegt. Im Agnicayana werden am Ende jeder Schicht (vgl. z. B. XVI. 13. 7) die Lokampṛṇa's oder „Raumfüller" hingelegt und dann wird Schutt darüber gestreut. Bei der Herrichtung eines Śmaśāna nach Āp. hat man sich wahrscheinlich die Sache so zu denken, dass erst das Gebein und alles was dazu gehört in eine Vertiefung in dem Boden gelegt wird, und darüber das eigentliche Śmaśāna aus Ziegeln oder Erdklössen aufgebaut wird. Gopāla bemerkt zum nächstfolgenden Sūtra: *tatra . . . ūrdhvapramāṇaṃ sthalasya, tasyopariṣṭād iṣṭakāś cetavyāḥ* (und zwar, nach dem Prayoga Haug, 594; 6 waren schon früher aufgelegt), und dies dürfte richtig sein; wie sind sonst die verschiedenen Höhenmasse zu erklären? vgl. die Bem. zu Sūtra 72.

69. Die Masse[1] des Grabdenkmals (des Śmaśāna) sind: zwei Finger, drei Finger[2], vier Finger, eine Spanne[3], eine Vitasti[4], bis zum Knie reichend, bis zum Schenkel reichend, oder bis zur Hüfte reichend.

[1] D. h. die Höhenmasse; die Längen- und Breitenmasse sind schon

XXXI. 5. 5—6 behandelt. [2] *dvyaṅgulam* fehlt im Texte des Āp., gehört aber dazu, da im Komm. von acht Massen die Rede ist. [3] Zwölf Fingerbreiten. [4] D. h. die Länge des Handgelenks bis zur Fingerspitze; nach Gopāla der 20. Teil eines aufrecht stehenden Mannes.

70. Dies ist das höchste Mass eines Śmaśāna: über das höchste Mass soll er nicht hinausgehen [1].

[1] Gopāla, dessen Text lautet: *nātyāpnuyāt* (statt *nādhyāpnuyāt*), deutet dies: *sphigdaghnād adhikotsedhaḥ sthalasya na kāryaḥ.*

71. Wie gross das Mass vorn auch sei, hinten muss es um eins kleiner sein [1].

[1] Ist es im O. bei zur Hüfte reichend, dann im W. bis zum Schenkel; im O. bis zum Schenkel, dann im W. zum Knie u. s. w. Die Ostseite ist also immer etwas höher als die Westseite.

72. Oder aber [1] nach einigen: es sei vorn (nur) zwei Finger hoch, hinten mit der Erde gleich.

[1] Hierzu bemerkt Gopāla: *ata evāvagamyate: cityādhārasya sthalasyaivaite mātrāḥ, na tu citisahitasthalasyeti,* und auch hieraus geht hervor, dass diese Masse bloss für die Höhe desjenigen Teiles des Śmaśāna gelten, welcher als Unterlage für die Schichtung dient, nicht für die Erhöhung mit der Schichtung.

73. Er besprengt (das jetzt fertig gestellte Śmaśāna) vermittelst eines Udumbarazweiges mit Wasser aus einem Wasserkrug mit dem Verse: „Günstig sei dir der Wind, günstig die Hitze dir und günstig seien die Kräuter dir; es sollen sich dir alle Himmelsgegenden günstig ordnen" [1].

[1] TĀ. VI. 9 (8), vgl. den Spruch von Sūtra 63.

74. Er flüstert den Ersteigungs- und den Herabsteigungsspruch [1].

[1] Nach Gopāla soll als *ārohaṇa*spruch TS. V. 5. 9. g (*vāṅ ma āsan)* geflüstert werden, ehe er die Citi anbringt, und der *avarohaṇa*spruch unmittelbar nachdem er den Schutt ausgebreitet hat, vgl. Āp. XVI. 21. 14.

75. Er spricht über dem Śmasāna, vor demselben stehend, den Vers aus: „Hier soll uns kein anderes Unheil als dieses begegnen. So haben dies die Aśvins und Mitra und Varuṇa gemacht" [1].

[1] TĀ. VI. 9 (9).

76. An der Ostseite des Śmaśāna legt er einen Zweig von Varaṇa (Crataeva) hin mit dem Verse: „Der Varaṇa soll dieses (Übel) abwehren *(vārayāt)*, der Gott, der Herr der Bäume; vor Krankheit, Vernichtung und Anfeindung (beschütze uns) der Herr der Bäume" [1].

[1] TĀ. VI. 9 (10).

77. An der Nordseite legt er einen Trennungserdkloss mit der Formel: „Trennung bist du, trenne von uns die bösen Anfeindungen" [1].

[1] TĀ. VI. 9 (11).

78. Westlich einen Śamīzweig mit der Formel: „Śamī, beschwichtige *(śamaya)* für uns die bösen Anfeindungen"[1].

[1] TĀ. VI. 9 (12).

79. Südlich Gerste mit der Formel: „Gerste *(yava)* bist du, scheuche *(yavaya)* von uns die bösen Anfeindungen"[1].

[1] TĀ. VI. 9 (13).

80. Er redet ihn (d. h. den Verstorbenen), (vor dem Śmaśāna) stehend an mit der Formel: „Zur Erde geh, zum Luftraum geh, zum Himmel geh, zu den Himmelsgegenden geh, zum Himmelsraum geh, zum Himmelsraum geh, zu den Himmelsgegenden geh, zum Himmel geh, zum Luftraum geh, zur Erde geh, oder zum Wasser geh, wenn es dort dir genehm ist; finde unter den Kräutern mit deinen Knochen festen Stand"[1].

[1] TĀ. VI. 9 (14).

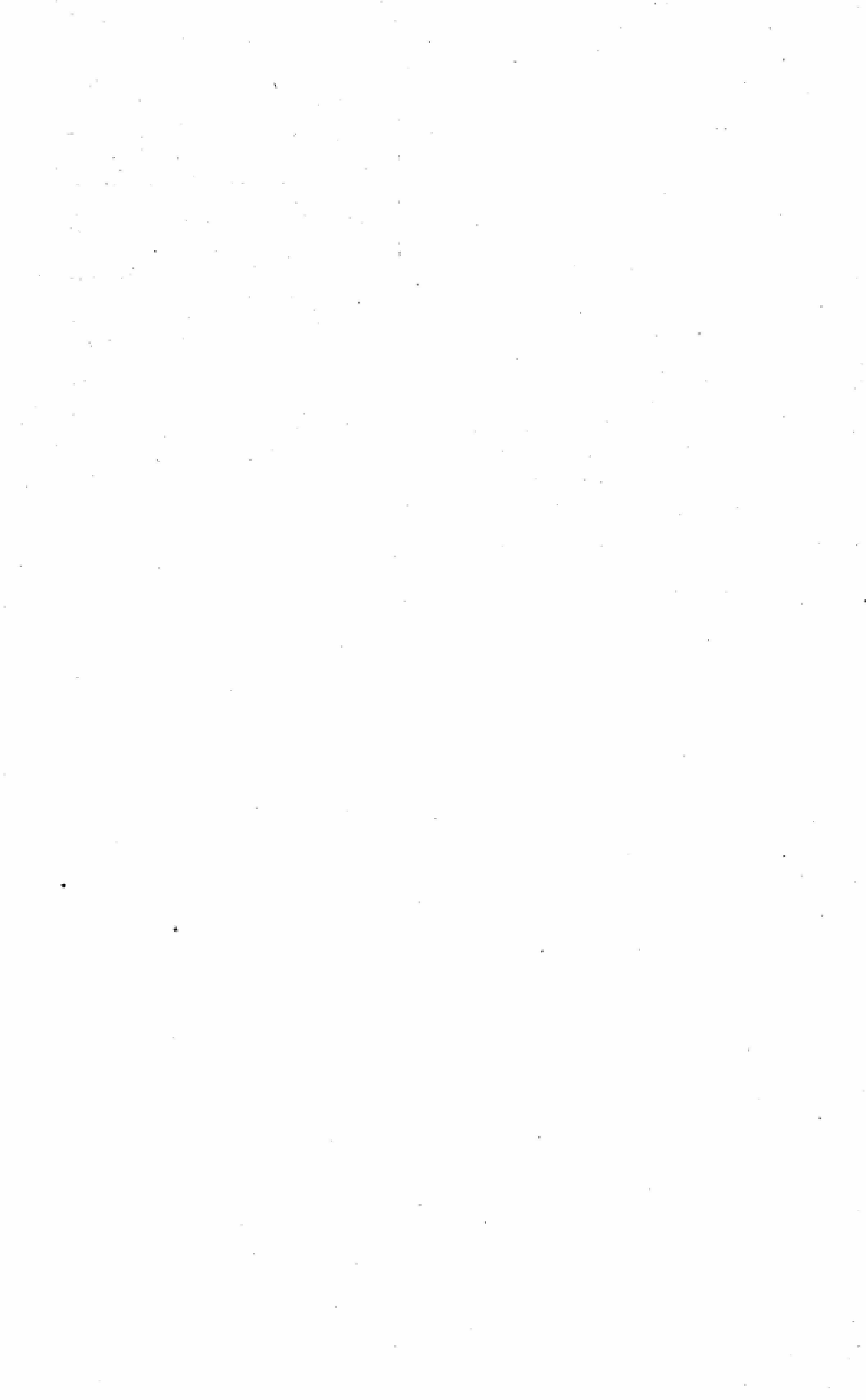
81. Darauf wiederholen sich die Handlungen vom Graben der Grube an bis zum Eintauchen im Wasser[1].

[1] Vgl. XXXI. 2. 35—38.

82. Nach einigen badet er sich, (nachdem er sich den Körper) mit Lehm (beschmiert hat).



SACHINDEX.



ADDENDA UND CORRIGENDA.

I. 7. 10, Z. 3 l. „mit dem Angesichte nach Südosten gekehrt".

I. 7. 12, füge hinzu: (Bem. 6) TBr. III. 7. 4. 10.

I. 8. 7. Dass die von Faddegon („Museum" XXX, S. 13) vorgeschlagene Übersetzung von *parāpuro nipuro* unrichtig ist, beweisen die Akzente.

I. 8. 12. Bem. 1. Das Vādhūlasūtra hat: *trīn udapātrān ninayati.*

I. 9. 6. Die Vorschrift und die Sprüche entstammen dem in einem Ṛcaka überlieferten Kāṭhakapitṛbrāhmaṇa.

I. 10. 5, vgl. Kāṭh. pitṛbrāhm. (Schluss): *pitṝn vā etasya mano gacchati mano nv āhuvāmahā iti tad eva punar upahvayante.*

I. 17. 9 l. „Weit dem Winde" statt „Mit d. W."

II. 9. 8 Bem. 3 l. *anūyājebhyaḥ.*

IV. 11. 1 Bem. 2 *(brahma pāhi)* vgl. MS. I. 4. 12 : 62. 4 *brádhna pāhi.*

V. 19. 2 Bem. 4 l. TS. I. 8. 16. f.

VI. 24. 2, 3 Bem. 1 am Ende l. V. 18. 2.

VII. 1. 16 Bem. 1 l. MS. III. 9. 3.

VII. 6. 7 Bem. 1 l. ṚS. IV.

VIII. 16. 6. Zu *samplomnāya* vgl. Acta Orientalia Vol. I, S. 318.

IX. 1. 17 Bem. 2 l. TBr. III. 7. 1. 3—4.

X. 14. 10. Die Quelle ist vielmehr Kāṭh. XXXIV. 9 : 42. 9 (wo Schröder's Text nach Āp. zu verbessern ist).

X. 19. 1. Hängt Lit. *meszkà* „Bär" vielleicht mit *meṣka* zusammen?

XII. 18. 1 l.: „Aus dem Āgnīdhrafeuer verteilt er die Feuer auf die einzelnen Dhiṣṇiyas."

XII. 26. 9 Bem. 2 am Ende, l.: „sind die Ṛtus."

INHALT.

